القسم الأول

المقاربة الثقافية في الإصلاح الإسلامي
(أوّليتها، مداخلها، أبعادها، ذرائعها)

استهلال

تشكل المقاربة الثقافية مدخلاً رئيساً في استراتيجيات الإصلاح السياسي وأولياته لدى روافد متعددة في الخطاب الإسلامي المعاصر.

لكن قبل الولوج في أبرز ملامح هذه المقاربة وأصحابها، تقتضي الضرورة المنهجية تحرير المقصود بالمسألة الثقافية وأبعادها ومؤشراتها، وصولاً إلى إدراك الفارق بين هذه المقاربة والمقاربات الأخرى[١].

بداية؛ تعتبر كلمة الثقافة بحسب ريموند وليامز من بين كلمتين أو ثلاث هي الأعقد في اللغة الإنكليزية. ويرجع ذلك جزئياً إلى تطورها في التاريخ الشائك في عدة لغات أوروبية لكن السبب الرئيس هو أنها أصبحت تستعمل لمفاهيم هامة في مجالات عديدة وفي نظم تفكير مختلفة، بل حتى متضاربة[٢].

لذلك هنالك تباين وتعدد في تعريف مفهوم الثقافة ذاته، إذ يُحصي بعض الباحثين له أكثر من (١٦٤) تعريفاً. في حين أنّ الجذر اللغوي لمفهوم الثقافة (أي ثقف) يشير (وفق معجم **لسان العرب**) إلى «الفعل حذق وفهم وضبط ما يحويه وقام به أو ظفر به»، وعلى هذا يمكن القول إنّ المثقف هو

---

(١) قارن ذلك بـ: Heather Deegan, «Culture and Development,» in: Shireen T. Hunter and Huma Malik, eds., *Modernization Democracy, and Islam*, foreword by Ahmedou Ould-Abdallah (Westport, Conn.: Praeger Publishers in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, 2005), pp. 22-33.

(٢) ريموند وليامز، **الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي**، ترجمة نعيمان عثمان؛ تقديم طلال أسد ([القاهرة]: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ١١٦. وفي هذا السياق يقوم إدوارد سعيد بربط الثقافة بالهيمنة الضرورية للإمبريالية لأن القدرة على التأثير في فكر المستعمَر هي إلى حد بعيد العملية الأكثر إسناداً وتفعيلاً للقوة الإمبريالية في المناطق المستعمَرة. انظر: إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨)، ص ٥٨.

الفطن والذكي الثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني الثقافة كذلك «التهذيب والتشذيب وتقويم بعد اعوجاج»[٣].

ويحاول نصر عارف الاستناد إلى الجذور اللغوية العربية لاشتقاق وتأصيل أبعاد ومدلولات مفهوم الثقافة، وإن كان يسجِّل أنّ السياق التداولي للمفهوم في المجال العربي حديث نسبياً (مع بدايات القرن العشرين) وأكثر تأثراً بكلمة Culture ودلالاتها في المجال التداولي الغربي[٤].

في السياق، يتفق مالك بن نبي مع نصر عارف في حداثة المفهوم في تداوله عربياً، ويشير إلى افتقاره في التراث الإسلامي، باستثناءات قليلة.

ويعرّف وجيه كوثراني المثقَّف (استناداً إلى الجذر اللغوي) بأنه «الإنسان المستخدم ـ مهنياً ـ لذهنه في إنتاج المعرفة»، وهو مرادف للكلمة الأجنبية Intellectual[٥].

بينما يرى الجابري أنّ محور الثقافة هو الأفكار[٦]. وهو ما لا يوافق عليه مالك بن نبي إذ يرى أنّ حصر الثقافة بالأفكار يختزل المفهوم ولا يشمل جميع أبعاده، بينما يطرح بن نبي أن يضم مفهوم الثقافة بالإضافة إلى الأفكار «أسلوب الحياة في مجتمع معين»، ليتضمن «السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الأفراد في ذلك المجتمع». ويذهب بن نبي أيضاً إلى أنّ

---

(٣) نصر محمد عارف، **الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم»**، سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ ١، ط ٢ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ٢٢. يذكر أن هذا الرقم جاء في كتاب للباحثين كوبير وكلوكهون صدر عام ١٩٥٢، أي منذ ما يزيد على نصف قرن.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥) انظر: وجيه كوثراني، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار،» **التسامح** (مسقط)، العدد ١١ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٣١، لكن كوثراني نفسه يعرّف الثقافة استناداً إلى مجالها التداولي الواسع بأنّها «جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات».

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٩. إذ يقول «المسألة الثقافية في الوطن العربي هي في مظهرها الأول والمباشر «مسألة» المادة المعرفية المستهلكة وطريقة استهلاكها وإعادة إنتاجها. إنها مسألة الفكر: الفكر كمحتوى والفكر كأداة»، ويصل الجابري إلى القول: «..إنها إذا مسألة الفكر كمحتوى والفكر كأداة».

الثقافة هي بمثابة «جوّ يمتص الفرد تلقائياً عناصره، من ألوان وأصوات وحركات وروائح وأفكار»[7].

بالاستناد إلى تعدد دلالات المفهوم وتداول العديد من المعاني والمؤشرات، على صعيد الخبرة الغربية والإسلامية، يمكن اعتماد عدة مؤشرات تمثل محتواه ودلالته، بحسب هذا الكتاب:

- الدين بما يتضمنه من عقائد وإدراكات وتصورات يحملها الإنسان وتحملها الجماعة عن الذات والغيب والكون والحياة والعالم والآخر[8].

- العقائد والقيم الاجتماعية التي تحمل تصور الإنسان للكثير من القضايا وتطبع سلوكه الاجتماعي والسياسي وتحدد حركة المجتمع[9].

- الأفكار والمعارف الإنسانية والاجتماعية وآليات إنتاجها، بالإضافة إلى الفنون والآداب والأخلاق.

أولاً: ملامح تطور المسألة الثقافية

أخذت «المسألة الثقافية» في الخطاب العربي المعاصر بعامة، والإسلامي بخاصة، سياقات تاريخية ومداخل منهجية متعددة، وتناولت قضايا رئيسة[10].

ولعلّ أبرز القضايا التي حظيت بنصيب كبير من الاهتمام في الأدبيات العربية هي إشكالية الهوية والحداثة أو الأصالة والمعاصرة، أو العلاقة بين المسلم وثقافة العصر الذي يعيش فيه واستحقاقاته[11]. وهنالك كثير من القضايا التي تدور في فلك المسألة الثقافية، كالحديث عن التجديد الإسلامي

---

(٧) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، سلسلة مشكلات الحضارة، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ١٣ و٩٠. وأعيدت طباعته في ط ٥ عام ٢٠٠٠.

(٨) قارن ذلك بـ: كوثراني، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار،» ص ٢٦.

(٩) قارن ذلك بـ: أحمد برقاوي، «الثقافة العربية المعاصرة (الهوية والاختلاف)،» في: رضوان السيد وأحمد برقاوي، **المسألة الثقافية في العالم الاسلامي: حوارات لقرن جديد**، إعداد وتحرير عبد الواحد علواني، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٢٧ ـ ٣٠.

(١٠) قارن ذلك بـ: زكي الميلاد، **الإسلام والإصلاح الثقافي** (القطيف، السعودية: أطياف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص٧١ ـ ٨٤.

(١١) انظر: برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢.

والإصلاح الديني والتمزق الفكري والاجتماعي في المجتمعات العربية بين ثقافتين محلية ووافدة، وسؤال التقدم والتخلف وارتباطه بالثقافة الاجتماعية، والتنمية واستحقاقاتها الثقافية، وقضايا الغزو الثقافي والتغريب.. الخ[١٢].

في السياقات التاريخية؛ فإنّ ألبرت حوراني يسجل - ضمنياً - بداية محاولات الإصلاح الفكري التي تعكس الاشتباك الثقافي مع الغرب بالإفادة من الخبرة الغربية الحديثة مع حملة نابليون بونابرت على مصر ١٧٩٨[١٣].

بعد ذلك تطورت المناظرة الفكرية عن الإصلاح وعلاقته بالمسألة الثقافية؛ إذ طرحت قضية النهضة والإصلاح والتقدم والمدنية في البدايات، ومثّل سؤال شكيب أرسلان[١٤] **لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟** أحد أبرز المناظرات الفكرية العربية والإسلامية[١٥].

لكن مع انهيار الخلافة الإسلامية وظهور المقاربة العلمانية بصورة أكثر وضوحاً، بدأت المناظرات تدور حول الإسلام وشموله وصلاحيته للمكان والزمان. في حين أخذ سؤال الهوية يحتل مساحة واسعة بعد الحرب العالمية

---

(١٢) انظر: رضوان السيد، «المسألة الثقافية في العالم الإسلامي،» في: السيد وبرقاوي، **المسألة الثقافية في العالم الاسلامي: حوارات لقرن جديد**، ص ٨٥ - ٩٣. قارن ذلك بـ: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، فقرات متعددة من الكتاب، حيث يربط الثقافة بسؤال التخلف والنهضة والصراع الفكري والأذواق الجمالية والتوجيه الأخلاقي.

(١٣) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧). إذ يمكن ملاحظة اعتبار الحملة النابليونية بداية الاشتباك المعرفي والفكري الحديث مع الغرب من خلال عنوان الكتاب نفسه الذي يؤرخ لإرهاصات عصر النهضة العربي وجذوره بتاريخ حملة نابليون ١٧٨٩. قارن ذلك بـ: السيد، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٤) شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦م)، ولد في الشويفات بلبنان، وفيها نشأ. دخل مدرسة (الحكمة)، بيروت، ومنها انتقل إلى المدرسة (السلطانية). حضر دروس مجلة الأحكام العدلية على الشيخ محمد عبده في مجالسه الخاصة، تولى من الأعمال الحكومية مديرية الشويفات وقائم مقام الشوف. انتخب مبعوثاً عن (حوران)، في (مجلس المبعوثان) العثماني، وبقي فيه حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وكانت له رحلات كثيرة وأسفار: فقد ذهب إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرف شخصياً إلى جمال الدين الأفغاني، وقصد طرابلس للجهاد حين احتلتها إيطاليا، وزار اليمن والمغرب الأقصى، كما زار بلداناً أوروبية كثيرة، وأقام مدة طويلة في سويسرا مدافعاً عن القضايا العربية. وأبرز أعماله الأدبية: **الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية** (٨ أجزاء)، **ولماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**

(١٥) انظر: السيد، المصدر نفسه، ص ٩٥ - ١١٩.

الثانية وصعود الصراع الأيديولوجي العالمي، وانعكاساته المحلية ما أدى إلى بروز «الإسلام الحركي» منذ عقد الثلاثينيات بصورة متصاعدة[١٦].

ومع عقد التسعينيات وانهيار الاتحاد السوفياتي وبروز مقاربة صدام الحضارات ونهاية التاريخ عادت التساؤلات الإسلامية لتتشكل حول النهوض والإصلاح ورؤية العالم والعلاقة مع الآخر، مما ردّ الاعتبار إلى المسألة الثقافية لتأخذ مساحة واسعة مع الحديث المتزايد عن الصحوة الدينية، والصدام بين الأديان والفجوة المعرفية بين العالم العربي والغرب، التي كشفت عنها تقارير التنمية الإنسانية العربية الصادرة عن الأمم المتحدة[١٧].

طُرحت مسألة الإصلاح الثقافي في العالم العربي، أيضاً، من خلال رؤى أمريكية بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، إذ تشكل اقتناع لدى سياسيين وباحثين أمريكيين أنّ ما أسموه «الإرهاب الإسلامي» أو الحركات المتطرفة، وفي مقدمتها «شبكة القاعدة»، هي نتاج تربة خصبة داخل العالم العربي والإسلامي، من الاستبداد السياسي والفشل التنموي والأزمة الثقافية، وقد ولّد هذا الاقتناع فكرة المبادرات الغربية والدعوة إلى الإصلاح العام في العالم العربي بأبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية[١٨].

في الإصلاح الثقافي؛ فإنّ المبادرات والكتابات الأمريكية توجّهت إلى مسألة الإصلاح الديني وإصلاح المناهج التربوية، تحديداً المفاهيم الدينية والقيم الاجتماعية، وبخاصة في الدول التي يزدهر فيها التعليم الديني كاليمن وباكستان والسعودية[١٩].

---

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٣٧.

(١٧) انظر: رضوان السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» التسامح، العدد ١١ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٢١ ـ ٢٤. قارن ذلك بـ: عبد الرحمن الحاج، «بنية الخطاب الإسلامي الجديد: من الإصلاحية إلى ما بعد الهوية وتحولات ١١ أيلول،» في: عبد الرحمن الحاج [وآخرون]، **الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد ١١ أيلول** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥)، ص ٥٩ ـ ٩٠.

(١٨) حول هذه الرؤى والطرح ومضمونه الفكري والسياسي، انظر: محمد سليمان أبو رمان، «من الاحتواء إلى تغيير الأنظمة: السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد ١١ أيلول،» **المنار الجديد** (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤)، ص ٥٠ ـ ٥٩.

(١٩) قارن ذلك بـ: معتز الخطيب، «تجديد الخطاب الديني بعد ١١ أيلول: جدل الديني والسياسي،» في: الحاج [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ٥٨.

ثانياً: «الأولية الثقافية» في الإصلاح السياسي

ما نعني به هنا هو تحديداً المقاربات التي تمنح الأولية والأهمية للسؤال الثقافي في عملية الإصلاح السياسي، وترى أنّ الطريق الرئيسة والاستراتيجية التي تحقق الإصلاح السياسي هي الإصلاحات الثقافية، سواء كانت دينية أم فكرية أم ثقافية ـ حضارية أم معرفية.

يحدد الباحث السعودي زكي الميلاد المقولات الرئيسة التي تقوم عليها المقاربة الثقافية في الإصلاح السياسي الإسلامي وتتمثل في[٢٠]:

١ ـ أنّ المشكلة والأزمة هي في المجتمع وليست في السلطة، وأنّ أولية إصلاح المجتمع ثقافياً تتقدم على أولية العمل السياسي. أو أنّ الممكن والهامش المتاح هو إصلاح المجتمع وليس إصلاح السلطة، وهذا بخلاف المقاربة السياسية في الإصلاح.

٢ ـ أنّ الإصلاح الثقافي هو الإصلاح العميق، في حين أنّ الإصلاح السياسي ليس عميقاً، ولا يتصل بالبنى النفسية والتكوينات الذهنية عند الناس.

٣ ـ أنّ الإصلاح الثقافي يكون، دائماً، متطلعاً إلى ما هو بعيد وعميق، وما هو باطن، وليس ما هو قريب وسطحي وظاهر.

٤ ـ أن مشاركة الأمة في الإصلاح السياسي تتطلب إصلاح الأمة ثقافياً، بإزالة ذهنية التواكل والتقاعس والجمود، ومنحها الثقة والوعي وقوة الإرادة.

٥ ـ يستند أصحاب المنطق الثقافي إلى آية التغيير في قوله تعالى **﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[٢١].

وعلى الرغم من التوافق بين فروع المدرسة الثقافية غالباً على المقولات العامة، فإنّ هنالك تعدداً في المداخل المنهجية في التعامل مع المسألة الثقافية في الإصلاح السياسي الإسلامي، إذ شهدت مراحل تاريخية متباينة ومتعددة.

فقد أخذت المسألة الثقافية طرحاً جديداً مع الأستاذ الإمام محمد عبده

---

(٢٠) انظر: زكي الميلاد، «المسألة الثقافية في الخطاب الإسلامي،» أجرى الحوار محمد أبو رمان، الغد، ٢٧/ ٥/ ٢٠٠٦، <http://www.almilad.org/page/hiwarat_text.php?nid=31>.

(٢١) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(ت ١٩٠٥) الذي جعل الإصلاح الديني مرتكَزاً للإصلاح العام، ومن ضمنه الإصلاح السياسي، مفضِّلاً البعد عن الخوض في العمل السياسي[٢٢].

توافق مع محمد عبده عدد من العلماء والمفكرين الإسلاميين، في مقدمتهم تلميذه رشيد رضا، ثم ابن باديس (وتجربة العلماء المسلمين في الجزائر)، وعلّال الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور وإن كانت «المقاربات المغاربية» عموماً عملت على استعادة «المدرسة المقاصدية» في الإصلاح الديني، وتمحورت في الجانب الوطني في الإصلاح، ما أدى ببعض الباحثين إلى اطلاق اسم «السلفية الوطنية» على هذه المقاربات.

يسجل بعض الباحثين مرحلة من القطيعة التي أحدثتها الحركات الإسلامية في ما بعد (منذ مرحلة الثلاثينيات وتحديداً بعد الحرب العالمية الثانية وأثناء الحرب الباردة) مع الخطاب الإصلاحي الأول، حيث ركزت الحركات الإحيائية الإسلامية على خطاب الهوية والمواجهة السياسية مع الحكومات القطرية المتشكلة حديثاً ويحمل العديد منها أيديولوجيات علمانية. ومع ذلك ثمة استثناءات في تلك الحقبة أبرزها مقاربة مالك بن نبي التي ركزت على الشرط الحضاري للإصلاح، وعلى أهمية تأهيل المجتمعات العربية فكرياً وثقافياً للدخول في الدورة التاريخية الحضارية من جديد[٢٣].

ثم جاءت مقاربة جودت سعيد امتداداً لمالك بن نبي، وفي البناء عليه، وإن كان سعيد قد ركّز أكثر على أهمية «التغيير السلمي» والابتعاد عن العمل المسلّح والسري، في سبيل بناء ثقافة مدنية سلمية إسلامية إيجابية تفتح الطريق أمام المجتمعات للوصول إلى الديمقراطية والإصلاح السياسي.

مع بداية الثمانينيات بدأت تبرز مقاربات أخرى في المسألة الثقافية، تزامنت مع ازدهار الحركات السياسية الإسلامية، وتشكّل ما يعرف بـ «الصحوة الإسلامية». في هذه الفترة وُلدت مدرسة «إسلامية المعرفة» التي حملها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، متبنياً مقولة وجود قصور فكري ومعرفي لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، ومركّزاً على أهمية الأزمة الفكرية

---

(٢٢) الميلاد، المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه، قارن ذلك بـ: السيد: «المسألة الثقافية في العالم الإسلامي،» ص ١٢٤ - ١٣٦، و«مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» ص ٢١.

وخطورتها وضرورة منحها الأولية، من خلال مواجهة الخلل في الجانب المعرفي في الخطاب الإسلامي المعاصر[24].

وتزامنت مدرسة المعهد العالمي مع تجربة مجلة «المسلم المعاصر»، التي بدأت تطرح مقاربات فكرية وثقافية تلتقي مع مدرسة المعهد وتطرح تساؤلات جديدة في مشروع الإصلاح الإسلامي.

على ضفاف الحركات الإسلامية أيضاً برزت رؤى وتوجهات جديدة خرجت من رحم هذه الحركات وانفصلت عن رؤيتها للإصلاح السياسي، ومن ذلك تجربة «الإسلاميين التقدميين» في تونس التي منحت الأهمية للمسألة الثقافية في الإصلاح السياسي، ودعت إلى ضرورة التركيز على الجهود التنويرية والفكرية، وكذلك برزت رؤى تتجاوز مقاربة «الإسلام الحركي»، يحملها بعض الإسلاميين الذين يبحثون خارج الحركات الإسلامية عن مقاربات أخرى ويمنحون الأولية للمسألة الثقافية.

في هذا القسم؛ سيحاول الباحث تحليل أبرز المقاربات في المسألة الثقافية في الإصلاح السياسي، من خلال نماذج تشكل مداخل منهجية مختلفة، وبصورة خاصة:

الفصل الأول : جيل الرواد: مقاربة محمد عبده ورشيد رضا: الإصلاح الديني مدخلاً.

الفصل الثاني : مقاربة مالك بن نبي: الشرط الحضاري للإصلاح السياسي.

الفصل الثالث : مقاربة جودت سعيد: الإصلاح السياسي من القاعدة إلى القمة.

الفصل الرابع : مقاربة إسلامية المعرفة: المدخل المعرفي ـ الفكري للإصلاح السياسي.

الفصل الخامس : مقاربة «ما بعد الإسلام الحركي»: الإسلاميون التقدميون، «الإصلاح الشبكي».

(٢٤) الميلاد، المصدر نفسه، وقارن ذلك بـ: السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» ص٢٢ ـ ٢٣.

الفصل الأول

جيـل الـرواد
محمد عبده ورشيد رضا: «الإصلاح الديني» مَدْخلاً

تمثل طروحات الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا وجهودهما مقاربةً فكرية في سياسات الإصلاح الإسلامي الحديث.

وتبرز معالم هذه المقاربة في أوّلية الإصلاح الديني وأهميته، وباعتماد استراتيجية التربية والتعليم وسيلة للإصلاح العام، ومن ضمنه السياسي، والبعد عن ممارسة العمل السياسي المباشر، واتخاذ موقف سلبي منه.

في المقابل، يعوّل هذا الطرح على العمل الاجتماعي والتنموي، ثم الاعتماد على تأثير هذه الإصلاحات التعليمية والاجتماعية والاقتصادية في تحريك الطبقة الوسطى والدنيا لتواجه السلطة وطبقة الأغنياء وتنتزع الإصلاح السياسي المطلوب.

لعلّ أبرز الإشكاليات التي تثار حول هذه المقاربة تتعلّق بالمهادنة سواء مع السلطة السياسية القائمة أو مع الاحتلال الخارجي. فمحمد عبده ـ على سبيل المثال ـ كان على علاقة جيّدة مع الاستعمار الإنكليزي، بل ويتكئ على هذه العلاقة في مواجهة الخديوي اسماعيل، لتمرير مشروعه في «الإصلاح الديني».

يرى خصوم هذه المدرسة أنّ مهادنة الاحتلال والتخلي عن واجب «مقاومة الاستعمار» أو ممارسة العمل السياسي المباشر بمثابة تولٍ عن مسؤولية

تاريخية ودينية. ولعلّ هذه الدعوى تدفع إلى التساؤل عن الأسباب التي تقف وراء تبني عبده ورشيد رضا خيار الإصلاح الديني والتربية والسرّ وراء الهدنة مع الاستعمار (الاحتلال) فيما إذا كانت تكمن وراء ذلك «مصالح شخصية» أو «جهوية» أم «براغماتية سياسية» أم قراءة مختلفة للأزمة وشروطها وسبل الخروج منها، كأن تُعطى الأوّلية لأسباب وعوامل أخرى غير الاحتلال والاستعمار؟..

في الإجابة عن التساؤل السابق تقتضي الضرورة العودة إلى الظروف التاريخية التي جاءت فيها هذه المدرسة والشروط والإكراهات الواقعية التي تحركت خلالها وفرضت ظلالها على روّادها، وتحديداً الإمام محمد عبده. ربما تتمثل أبرز سمات هذه المرحلة بعنوان رئيس وآخر فرعي، أمّا الرئيس فهو «مرحلة انتقالية تاريخية» وأمّا الفرعي فهو «الصدمة الحضارية».

فقد جاء محمد عبده(١)، ثم تلميذه محمد رشيد رضا(٢) في مرحلة ضعف وتفكك الدولة العثمانية التي حكمت المسلمين أربعة قرون من الزمن،

---

(١) محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م)، ولد في قرية محلة نصر حيث تعلم القراءة والكتابة، ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا لتعلم القرآن على يد الشيخ درويش خضر، انتقل بعد ذلك إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر في عام ١٢٨٢هـ، لمدة اثني عشر عاماً حصل بعدها على شهادة العالمية. وعين بعد ذلك مدرساً في دار العلوم وراح يكتب في الأهرام، ثم تولى تحرير الوقائع المصرية. وفي عام ١٨٨٢م، اندلعت ثورة عرابي فشارك فيها فسجن ثلاثة أشهر ثم نفي ثلاث سنوات قضى منها سنة في بيروت، انتقل بعدها إلى باريس بدعوة من جمال الدين الأفغاني فأصدر معه مجلة العروة الوثقى، عاد إلى بيروت ثانية ليدرس في جوامعها ويكتب في مجلة ثمرات الفنون.

وفي عام ١٨٨٨م عاد إلى مصر من المنفى بوساطة صديقه رياض باشا الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق، فانصرف إلى قضايا التجديد الديني والإصلاح. وعني بصورة خاصة بإصلاح المؤسسات الدينية، كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وقد اختير عضواً في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية. وفي عام ١٨٩٩م، اختير لمنصب الإفتاء في مصر، وتوفي في عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م. من أشهر أعماله الأدبية: رسالة التوحيد، الإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وتفسير (لبعض آيات القرآن)، ومقالات وفتاوي كثيرة.

(٢) محمد رشيد رضا (١٨٦٥م - ١٩٣٥م)، ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، وفي كُتّابها تعلم القرآن والخط وقواعد الحساب، ثم أدخل المدرسة الرشدية التي كان التدريس فيها باللغة التركية، وبعدها دخل المدرسة الوطنية الإسلامية حيث درس العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية. وتخرج فيها على الشيخ حسين الجسر والشيخ محمود نشابة، وفي هذه المرحلة اطلع سراً على أعداد مجلة العروة الوثقى، فكان لذلك تأثير كبير حاسم عليه، فرحل إلى مصر في عام ١٣١٥هـ، ليلتقي بالشيخ محمد عبده ويصاحبه ويشتغل في العمل الإصلاحي، وفي مصر أنشأ مجلة المنار، التي أخذت على عاتقها أمر الإصلاح الديني والاجتماعي =

ومع بدايات الاستعمار الغربي للمنطقة. وكان الخطاب الإسلامي بصورة عامة متردداً بين اتجاهات متعددة؛ الدعوة والمطالبة بإصلاحات سياسية بنيوية في الدولة العثمانية، والدعوة إلى مواجهة الاستعمار والاحتلال الغربي، والقيام بإصلاحات دينية وثقافية واجتماعية.

كان المسار الإصلاحي الذي انتهجه محمد عبده في بداياته أقرب إلى المطالبة بالإصلاح الديني والتعليم والنهضة بعيداً عن الانشغال بالسياسة، ثم عاد مع الثورة العرابية إلى المشاركة السياسية الفاعلة، ما أدى إلى سجنه ونفيه وخروجه إلى لبنان، ثم ذهب إلى فرنسا، حيث التحق بأستاذه جمال الدين الأفغاني[٣] وأصدرا مجلة **العروة الوثقى**، إلى أن عاد عبده إلى القاهرة

= والعلمي، فكان لهذه المجلة رواج واسع في العالم الإسلامي، وقد استمر صدورها حتى وفاة مؤسسها في عام ١٩٣٥م. ومن نشاطات محمد رشيد البارزة تأسيسه في مصر لمدرسة الدعوة والإرشاد وقصده لسورية في أيام الملك فيصل بن الحسين واختياره رئيساً للمجلس الوطني فيها، ورحلاته المختلفة في العالم الإسلامي. وقد توفي محمد رشيد رضا في القاهرة، ودفن فيها.

ومن مؤلفاته: **تفسير المنار، وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ونداء للجنس اللطيف** (حقوق النساء في الإسلام)، **والوحي المحمدي، والوحدة الإسلامية، والخلافة أو الإمامة العظمى، ويسر الإسلام، والوهابيون والحجاز**، ومقالاته كثيرة في مجلة المنار.

(٣) جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، ولد في قرية أسعد آباد الأفغانية، تلقى تعليمه في مدينة كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، انتقل إلى الهند وحج إلى مكة. ثم عاد إلى أفغانستان ليرأس الوزارة في ظل الأمير محمد أعظم، إلا أنه عزل إثر انقلاب دبر ضد هذا الأمير، فذهب إلى الهند ومنها إلى مصر في عام ١٨٧٠م.

وفي مصر اتصل بأساتذة الأزهر وطلبته، وانتقل بعد ذلك إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز الذي عينه عضواً في مجلس المعارف، لكنه لم يلبث أن اتجه إلى مصر فاستقبله الخديوي إسماعيل وتوطدت علاقته بالشيخ محمد عبده. لكن توفيق باشا الذي تولى الخديوية بعد إسماعيل نفاه في عام ١٨٧٩م، فغادرها إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات ليذهب بعدها إلى باريس فيلحق به إليها محمد عبده الذي كان آنذاك منفياً في بيروت إثر ثورة عرابي، ويؤسس الاثنان «جمعية العروة الوثقى».

وفي عام ١٨٨٦م يتوجه جمال الدين إلى إيران بدعوة من الشاه ناصر الدين الذي يوليه الوزارة الحربية، لكنه ما يلبث أن يغادر إيران لخلافات في الرأي، فيتجول في روسيا وفرنسا ويرجع من جديد إلى إيران فينفيه الشاه إلى العراق. ومن العراق يذهب إلى إنكلترا حيث يصدر مجلة **ضياء الخافقين**، بالعربية والإنكليزية، ويتصل بالفيلسوف سبنسر وبمهدي السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين فيحاول التوسط بينه وبين بريطانيا، ثم يستدعيه السلطان عبد الحميد الثاني في عام (١٨٢٩م)، إلى الآستانة فيقيم في دار الخلافة حتى وفاته في عام ١٨٩٧. كان الأفغاني رجل فعل أكثر بكثير مما كان رجل نظر وكتابة، ولم يترك إلا كتابات قليلة أبرزها: رسالة في الرد على الدهريين، مقالات **العروة الوثقى**، بالاشتراك مع محمد عبده، و«ضياء الخافقين»، وأحاديث جمعها المخزومي في خاطرات.

بشرط عدم ممارسة النشاط السياسي، فحدث الاختلاف بينه وبين الأفغاني الذي يؤمن بالطريق الثورية والجماهيرية.

بعيداً عن هذه التنقلات في مسار الرجل، فإنّ المتتبع لأفكاره ومواقفه قبل الثورة العرابية وبعد عودته إلى مصر يلحظ درجة إيمانه العالية بأهمية التربية والتعليم والإصلاح الثقافي مقابل تقليله من شأن العمل السياسي. إلّا أنّه يبدو قد أُخذ ببريق الثورة العرابية في أيامها الأولى فكتب مقالات مغايرة في دلالاتها ومنطقها للمنهج الفكري العام الذي يتبنّاه[٤].

أما محمد رشيد رضا فقد مرّ بتجربة معاكسة لأستاذه؛ عندما اتخذ نشاطه الفكري والإصلاحي في البداية طريق محمد عبده، بخاصة خلال حياة الأخير (إلى عام ١٩٠٥). وكان رشيد رضا مرافقه يدوِّن ما يلقيه محمد عبده في المسجد من تفسير للقرآن الكريم «تفسير المنار»، ويوظّف مجلته **المنار** لخدمة مشروع أستاذه (الإصلاح والتربية). إلّا أنّ الظروف التاريخية والسياسية اختلفت كثيراً بعد وفاة محمد عبده، حيث برز الكماليون في تركيا ثم وقعت الثورة العربية الكبرى، والحرب العالمية الأولى، وبرز التيار العلماني بصورة سافرة خلال تلك المرحلة، وظهرت كتب تنفي وجود نظام سياسي إسلامي (مثل كتاب علي عبد الرازق[٥] **الإسلام وأصول الحكم**).

---

(٤) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٢٣ ـ ١٠١.

(٥) علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م)، ولد في قرية من قرى مصر الوسطى، ولما بلغ العاشرة دخل إلى الأزهر حيث اتصل بالشيخ محمد عبده وحضر بعض دروسه. وفي عام ١٩١٠م، دخل الجامعة المصرية لمدة عامين وحضر دروس نلينو في تاريخ الأدب العربي وسانتيلانا في تاريخ الفلسفة. وفي عام ١٩١١م، حصل على العالمية من الأزهر وحاضر فيه، وفي عام ١٩١٢م سافر إلى إنكلترا لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية في أكسفورد لكنه ما لبث أن عاد إلى مصر بسبب نشوب الحرب، وحين عاد إلى مصر عيّن في عام ١٩١٥م قاضياً في المحاكم الشرعية في الإسكندرية والأقاليم. وأثناء إقامته في الإسكندرية كان يلقي دروساً في الأدب العربي وتاريخ الإسلام في المعهد الإسكندري الملحق بالجامع الأزهر، ويواصل في الوقت نفسه دراساته في القضاء في الإسلام. وقد نشر نتائج هذه الدراسات في عام ١٩٢٥م، في كتاب أسماه: **الإسلام وأصول الحكم**، شكك فيه بوجوب نظام الخلافة، فثارت في وجهه اعتراضات شديدة وهوجم هجوماً عنيفاً. وفي ١٢ آب/ أغسطس ١٩٢٥م، اجتمعت هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر وحضور (٢٤) من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر في التهم الموجهة ضد الكتاب وصاحبه فأصدرت حكماً إجماعياً يقضي بمخالفة ما جاء في الكتاب للإسلام، وبأن مؤلفه سلك مسلكاً «لا يصدر عن مسلم فضلاً عن عالِم»، وقررت الهيئة عزل علي عبد الرازق من زمرة العلماء ومن وظيفة القضاء، وقد عاش علي عبد الرازق بعد ذلك، وحتى في حياته، عيشة منزوية، ولم يؤد في الحياة العامة الدور الذي قدر لشقيقه مصطفى عبد الرازق أن يؤديه.

جميع هذه المتغيرات أدت دوراً كبيراً في تغيير وجهة عمل رشيد رضا واهتماماته، بل وانخراطه في العمل السياسي مباشرة، ووصل إلى درجة التنكر لمنهجه الرئيس (اي الابتعاد عن العمل السياسي بدعوى أنه وشيخه محمد عبده كانا يمارسان العمل السياسي سرّاً!)[٦].

أولاً: «إنّما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل»

إذاً؛ تمثل الظروف التاريخية والسياسية التي جاءت في سياقها مقاربة عبده ورشيد رضا عاملاً رئيساً في تفسير رؤيتهما للإصلاح الإسلامي؛ فقد كانت شمس الدولة العثمانية تؤذن بالغياب والاستعمار يطرق الأبواب، في سياق مفارقة كبيرة بين ما آلت إليه حال الحضارة العربية الإسلامية (الدولة التركية) من استبداد سياسي وأمراض اجتماعية وتراجع على جميع المستويات العلمية والصناعية، وإغراق المجتمعات العربية والمسلمة في حالة من «الأمية الثقافية» في مقابل تقدّم علمي وثقافي وصناعي مبهر في الغرب.

تلك اللحظة التاريخية، بما تتضمنه من فارق حضاري شاسع، دفعت بالرجلين، وهما من خلفية علمية ودينية، وليست حزبية سياسية بدرجة أولى، إلى التساؤل عن سرّ «الانحطاط الإسلامي» و«التقدّم الغربي»، ووصلا إلى نتيجة رئيسة مفادها أنّ الأوضاع السياسية وإن وصلت إلى مرحلة متردية من الاستبداد والفساد إلّا أنّ الإصلاح يأتي من خلال عملية تأهيل الأمة والمجتمعات، قبل الحديث عن حكومة دستورية وعن الشورى أو حتى عن خروج الاستعمار.

فالمشكلة الحقيقية هي في المجتمعات التي ضعفت وابتليت بالأمراض الاجتماعية، فأصبحت محلاً للاستبداد والاستعمار.

يلخّص الفكرة السابقة الإمام محمد عبده في جواب أرسله إلى المجلة

---

(٦) انظر: محمد أبو رمان، **السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً** (عمّان: دار البيارق، ٢٠٠٢)، ص ٦٤ ـ ٦٥. وقارن ذلك بـ: أحمد فهد الشوابكة، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية** (عمّان: مكتبة عمار، ١٩٩٨)، ص ١٨٥ ـ ٢٠٢، وزكي الميلاد، **من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٣٥ ـ ١٣٩، حيث يساير المؤلف في رأيه عدداً من الباحثين والمؤرخين للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، الذين يرون أن رشيد رضا في مرحلته الثانية مثّل مرحلة التحول والقطيعة بين الفكر الإصلاحي الذي عبر عنه محمد عبده وبين الفكر اللاحق الذي اتسم بطابع حركي سياسي.

العثمانية حين طرحت تساؤلاً: أيُّ الأمرين خير؛ منح الحرية للشرقيين قبل أن يستحقوها أم إعدادهم لها قبل أن ينالوها؟ ووضعت المجلة عنوان رسالة محمد عبده بـ «إنما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل»، حيث يقول في ردّه: «هل يعدم الشرق كلّه مستبداً من أهله عادلاً في قومه، يتمكّن في العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟».

ولعلّ الفكرة السابقة هي ذاتها تتردد لدى رشيد رضا في مقاله «الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد»؛ فهو إذ يربط وصول الأمة إلى مرحلة الدستورية والشورى فإنّه في حال عدم استعداد الأمة لذلك وحاجتها إلى مرحلة تمهيدية تسبقها تؤهلها لمرحلة الإصلاح السياسي فإنّه لا مانع من التسليم بوجود القائد الداعي للإصلاح «الذي يسوق الناس إلى النهضة والعلياء سوقاً»، لكونه يحكم أمة خاملة ورعية جاهلة، فيحملها بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام، فإن عجز عن تغيير سرائر الناس فلا يعجز عن تغيير ظواهرهم[(٧)].

وفقاً للموقف السابق، لعبده ورضا، تتضح ملاحظتان رئيستان:

الأولى؛ أنّ إصلاح الأمة والمجتمعات يمهّد الطريق إلى تحقيق الأهداف السياسية، من خلال تغيير أحوال الأمة أولاً ثم تغيير أحوال السياسة ثانياً. فالابتعاد عن العمل السياسي والحزبي لدى الرجلين مبعثه عدم أوّلية الإصلاح السياسي، وضرورة الاهتمام في المقابل بتنمية الأمة وتطويرها، وهو ما يوضّحه رشيد رضا بقوله: «إنّ للأمة حقوقاً على العلماء والكتّاب والأغنياء الذين يهتمون بالأمور العامة ويتصدرون لها، منها خدمة مصلحتها الدينية والأدبية، ومنها خدمة مصلحتها الاجتماعية، ومنها خدمة مصلحتها الاقتصادية، فإذا حصروا عملهم في السياسة، أو جعلوه كله باسم السياسة، أضاعوا عليها هذه المصالح والمنافع التي لا قوام لها ولا بقاء إلّا بها»[(٨)].

الثانية؛ أنّ مفهوم «الحاكم المستبد العادل» (وربما العبارة الأدق هي

(٧) انظر: محمد رشيد رضا، «الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد،» المنار، مج ٤، جزء ١٨ ([١٩٠١م])، ص ٦٨١ ـ ٦٨٨، وأبو رمان، المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٥.

(٨) محمد رشيد رضا، «المسلمون والقبط،» المنار، مج ١٤، جزء ٤ (نيسان/ أبريل ١٩١١م)، ص ٢٨١.

المستبد المصلح) ليس مطلباً دائماً، بل هو «مطلب وظيفي» لمرحلة تاريخية معيّنة يساهم من خلالها الحاكم برفع درجة استعداد الأمة أو المجتمع وقدرته على تولي شؤونه السياسية مباشرة، بعد أن تنتشر المعارف والأعمال الاجتماعية وتكون الأمة مؤهلة لهذه المرحلة.

ويفضحُ هذا المفهوم (المستبد العادل)، من زاويةٍ أخرى، نزعةَ «البراغماتية/ الذرائعية السياسية» لدى الإمام محمد عبده ومدرسته، فهو وإن كان يرى الابتعاد عن العمل السياسي، فإنّه لا يتردد في القبول بمهادنة السلطة وصولاً إلى توظيفها لتمرير مشروع الإصلاح العام الذي تبتغيه هذه المدرسة أو على الأقل «تحييد السلطة» كي لا تقف في وجه هذا الإصلاح.

هذه «البراغماتية» يمكن التقاطها بممارسة محمد عبده عملياً، إذ استعان بالاحتلال الإنكليزي ضد الخديوي لمساعدته في تحقيق مشروعه بإصلاح الأزهر والتربية والتعليم. وتتضح «براغماتية» عبده أيضاً بانتقاده جمال الدين الأفغاني وموقفه من السلطان عبد الحميد، إذ يرى عبده أن جمال الدين الأفغاني لو تقرّب من السلطان بمقدار ما يمكّنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم - من غير تعرُّضٍ لفساد حاشيته ولا تدخُّلٍ في شئونهم، بل بمساعدتهم على أغراضهم الخسيسة - لكان حسناً، ولقدر أن يُنفِّذ مآربه»[(٩)].

فمحمد عبده، بقدر ما كان يبتعد عن العمل السياسي المباشر، لم يكن يمانع، بل يسعى، إلى توظيف السياسة لخدمة مشروعه الإصلاحي طويل المدى، وربما ذلك أقرب - بالفعل - إلى منطق «الغاية تبرر الوسيلة»، باعتبار أنّ أيّ وسيلة تساعد على تحقيق هدف نهضة الأمة واستعدادها وتأهيلها هي مقبولة، حتى لو كانت من خلال حاكم مستبد أو استعمار أو أي طريق أخرى.

ثانياً: أوّلية الإصلاح الديني وأبعاده

إذا كان الهدف الرئيس في مشروع محمد عبده هو نهضة الأمة والمجتمعات، ويعتقد أنّ ذلك هو الطريق المعبّدة للإصلاح السياسي، فإنّه يعتبر «الإصلاح الديني» المدخل الرئيس لهذه النهضة. ولا يخفى في ذلك مقدار تأثير حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في فكر الرجل وتلميذه رشيد

---

(٩) عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ١٥٦.

رضا، وتصورهما لمشروع الإصلاح. إذ يقول رضا في مقالته «مارتن لوثر وابن تيمية» في مجلة **المنار**: «بيد أنّ ظهور عدد من المصلحين والمفكرين في الغرب الذين قاوموا سلطة الكنيسة ورجالها، ودعوا إلى تحرير العقول والأفهام من الخرافات والأوهام أدى إلى التسريع بانتقال أوروبا إلى العصر المدني الحديث، ومن هؤلاء المصلحين مؤسس مذهب البروتستانتية (مارتن لوثر)»[١٠].

ذلك أنّ الدِّين هو الأقدر تمكّناً من النفوس والعقول، إمّا أن يكون عامل تثبيط وكسل وتواكل أو عامل تحفيز ودفع باتجاه العمل والعمران والإنجاز. وكما حرّرت البروتستانتية العقول الأوروبية من أغلال التقليد والجمود وعززت من مكانة العقل وأهميته، فإنّ المطلوب هو حركة إصلاح ديني شبيهة تحرر العقول من الجمود والنفوس من العجز، وهذه الحركة مقدمة ضرورية تسبق الثورة الصناعية والعلمية، بل هي شرط أساسي لها، إذ يقول محمد عبده «.. نحن نشكو ضعف الهمم وتخاذل الأيدي، وتفرّق الأهواء والغفلة عن المصلحة الثابتة. وعلوم الصناعات لا تفيدنا دفعاً لما نشتكيه، فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم، ألا وهو العلم الذي يمسّ النفس، وهو علم الحياة البشرية.. العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس، وكل أدب لها هو في الدين. فما فقدناه في التبحر بأداب الدين، وما نحسّ من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين..»[١١].

ويؤكد رشيد رضا على ذلك، إذ يرى أنّ سنن التقدّم والارتقاء في الجانب الديني والأدبي/ المعنوي هي التي يعتمد عليها الجانب الصناعي[١٢]. ويضيف عبده إلى ما سبق سبباً آخر ـ في أوّلية الإصلاح الديني ـ بالتحديد في مصر، فالدين مستحكم في النفوس «حتى صار طبعاً فيها.. فكل من طلب إصلاحها

---

(١٠) محمد رشيد رضا، «مارتن لوثر وابن تيمية،» **المنار**، مج ١٥، جزء ٧ ([١٩١٢م])، ص ٥٤٢، قارن ذلك بـ: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ١٣١، ومحمد الحداد، **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ٦٣ ـ ٧٤، حيث يؤشر على مدى تأثر كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بحركة الإصلاح الديني الأوروبية.

(١١) انظر: عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩.

(١٢) محمد رشيد رضا، «النهضة الإسلامية في مصر،» **المنار**، مج ٢، جزء ٢١ ([١٨٩٩م])، ص ٢٤١.

من غير طريق الدين، فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أُودِعَ فيها»[١٣].

لكن ما هي أبعاد الإصلاح الديني المطلوب؟ وكيف يؤدي إلى التغيير والنهضة؟ . .

يعرّف محمد عبده الإصلاح الديني بأنّه «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى، واعتبارها ضمن موازين العقل البشري».

وتحقيقاً لهذه الغاية يدعو عبده ورضا معاً إلى العودة لفهم وإدراك السلف الصالح، الجيل الأول، للإسلام، وهو الإدراك الذي يقوم على صفاء العقيدة وبعدها عن مدارات الخلاف والسجال الكلامي الذي لا يفيد، والالتزام بالعبادات بعيداً عن الخرافات والبدع والأهواء، والاجتهاد في المعاملات بما يتوافق مع روح العصر وشروطه.

سلفية محمد عبده ورشيد رضا هي أقرب إلى «السلفية العقلانية»، كما وصفها محمد عمارة، إذ تجمع بين الالتزام بمنهج السلف في الأمور الثابتة والعبادات التي لا تتغير، ورفض جميع أشكال البدع والزيادات التي لا تمتّ إليها بصلة، لكن في الوقت نفسه إعمال العقل في شؤون الدين من ناحية، والتأكيد على أنّ أحد مقاصد الشريعة وغاياتها استعمال العقل في شؤون الحياة الدنيا وعمارتها[١٤].

ويمكن إجمال أركان الإصلاح الديني لدى كلّ من عبده ورضا في المجالات التالية:

أولاً: إعلاء شأن العقل في تفسير القرآن وأحكام الإسلام وتعليلها عقلياً، وإطلاق الفكر، ورفض الجمود والتقليد والتعصّب المذهبي[١٥].

ثانياً: الالتزام بوظائف الدين الرئيسة وأهدافه ومقاصده الحقيقية، وعدم

---

(١٣) عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢، ومحمد رشيد رضا: «عبر الحرب البلقانية والمسألة الشرقية،» المنار، مج ١٦، جزء ٢ ([١٩١٣م])، ص ١٣٠، و«الحياة المليّة،» المنار، مج ٢، جزء ٢ ([١٨٩٩م])، ص ٣٠٩.

(١٥) رضا، «عبر الحرب البلقانية والمسألة الشرقية،» ص ١٣٠، وعبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢.

التوسع في علوم الآلات أو المعارف التي تبتعد به عن هذه الغاية، والابتعاد عن الخلافات العقائدية والمذهبية التي سادت لدى المسلمين خلال الخبرة السابقة[١٦].

ثالثاً: أحد أهم مقاصد الشريعة، والقرآن الكريم، فقه سنن الله في الكون والحياة والمجتمعات، وهي السنن التي تمثل لدى عبده ورضا جواباً رئيساً عن سرّ تخلّف المسلمين وتقدم الغربيين، ويرون أنّها تمثل أحد أهم أهداف الإصلاح الديني[١٧].

رابعاً: استعادة وظيفة الإسلام في تهذيب النفوس والارتقاء بها، أي التربية والتعليم والتزكية.

خامساً: إصلاح التعليم الديني من حيث المناهج وطرق التعليم وأدواته، وكذلك تأهيل العلماء والفقهاء ليكونوا مطّلعين على علوم الدين والعلوم الحديثة المطلوبة كعلوم الاجتماع والتاريخ واللغات.. الخ[١٨].

ثالثاً: «الصفوة المستنيرة».. طليعة الإصلاح الإسلامي

يتساءل محمد عبده مستغرباً «إني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء وعليه كل شيء»[١٩].

يفسّر ذلك الاستغراب طبيعة الرهان الرئيس الذي يحمّله عبده للتربية باعتبارها استراتيجية للإصلاح المنتظر. فهو يستبدل الطريق «التربوية» بالعمل السياسي، على قاعدة أنّ الأمة والمجتمعات التي يعوّل عليها العمل السياسي لا تزال غير مؤهّلة له ولا قادرة عليه، وبحاجة إلى مرحلة تمهيدية من الإصلاح الديني ثم التربية والتعليم ونشر المعارف المختلفة؛ «فإذا أردنا إبلاغ الأفغان، مثلاً، إلى درجة أمريكا، فلا بد من قرون تبث فيها العلوم وتهذّب

---

(١٦) انظر: محمد رشيد رضا، «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا،» **المنار**، مج ١، جزء ٣٤ ([١٨٩٨م])، ص ٦٥٠ ـ ٦٥٥.

(١٧) قارن ذلك بـ: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٤٨، وأبو رمان، **السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً**، ص ١٦٨ ـ ١٩٢.

(١٨) انظر: رضا، «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا،» ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤.

(١٩) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

العقول، وكذلك الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي»[٢٠].

يبدو من خلال استقراء أفكار محمد عبده الإصلاحية أنّ الخبرة الأوروبية تلقي بظلال كبيرة على رؤيته لعملية الإصلاح السياسي ولأهمية الإصلاح الديني والتربية والتعليم. فهو يرى أنّ الاستعمار الغربي لم يأتِ من فراغ، إنّما هو نتاج التفوق الحضاري الصناعي والعلمي والمعرفي الغربي، وهو محصلة فارق قرون زمنية، تمكّنت فيها أوروبا من التقدم في مسار المعرفة والعلم ما انعكس على المجتمع والدولة والصناعة، بينما الحالة الإسلامية العامة مبتلاة بالجمود الديني والاستبداد السياسي والأمراض الاجتماعية والتخلف الحضاري علمياً وصناعياً.

ويرى عبده ـ مستحضراً التجربة الأوروبية ـ أنّ الإصلاح الديني والاجتماعي (عن طريق التربية والتعليم ونهضة الأمة) وما يترتب عليه من تطور صناعي ونمو اقتصادي هو سابق على الإصلاح السياسي بل شرطٌ له.

وإذا كانت أفكار وأيديولوجيات سياسية أخرى تتحدث عن «الطليعة السياسية النضالية» (تعكس الصراع السياسي) أو «الطليعة المقاتلة» (تعكس منطق الثورة والعمل المسلح) فإنّ محمد عبده يتحدّث عن «الصفوة المستنيرة» التي تعكس اهتمامه بشأن التربية والتعليم والمعرفة و«المسألة الثقافية»[٢١]. فيما يتحدّث محمد رشيد رضا عن «أصحاب العقول الكبيرة» تكون لهم الهمم العالية والفضائل السامية يدركون علل الأمة وأسباب صحتها ويجتهدون في نشر هذا بـ «التعليم الصحيح»[٢٢].

ويوضّح رشيد رضا أنّ الهدف الرئيس من التربية والتعليم هو الوصول إلى قوة مجموع الأمة والمجتمعات من خلال قوة الأفراد التي يتم اكتسابها بتقوية الفكر والإرادة[٢٣].

يشير محمد عمارة إلى ملاحظة مهمة في رؤية عبده الإصلاحية؛ فهو لا

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١.
(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.
(٢٢) رضا، «النهضة الإسلامية في مصر،» ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.
(٢٣) محمد رشيد رضا، «تقديم كتاب إميل القرن التاسع عشر أو التربية الاستقلالية،» المنار، مج ١١، جزء ٦ ([١٩٠٨م])، ص ٤٢٧.

يتحدّث عن «تعليم ديني» وإنما تربية وتعليم على أسس جديدة من فهم الإسلام. فالرجل أراد إصلاح أحوال المسلمين من خلال إصلاح دينهم وإمداده بالقوة والحياة وبث روح جديدة في الشرق تقوم على نشر العلوم وتعزيز قيمة العمل الاجتماعي العام[٢٤].

أمّا انتقاد محمد عمارة لرؤية «طبقية التعليم» عند محمد عبده، حيث يرى أن إعداد الأبناء تابع لمهنة آبائهم، فذلك يدخل في سياق اجتهاد شخصي فرعي، لتحقيق التعليم الشامل المتكامل، ولا يؤثر على الهدف العام الذي وضعه الرجل نصب عينيه من جعل التربية والتعليم سبباً للنهوض والتغيير[٢٥].

رابعاً: الطبقتان الوسطى والدنيا مناط الإصلاح السياسي

يكشف مقال «السلطة للصفوة المستنيرة» لعبده عن مفتاح رئيس لإدراك أبعاد رؤيته للإصلاح السياسي، فهو يرى أنّ الطبقة الوسطى والدنيا هي التي يعوّل عليها نقل الجهود الإصلاحية من المجتمع إلى الحقل السياسي وإحداث التغيير المطلوب. فيقول: «.. إنّ المعهود في سِيَرِ الأمم وسُنَن الاجتماع أنّ القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى، والمساواة بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيها التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأيٌ عام.. إنه لم يُعهد في أمة من أمم الأرض أنّ الخواص والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة بأنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك..»[٢٦].

هذا النص يوضح تصور محمد عبده لمراحل الإصلاح السياسي؛ إذ يبدأ أولاً بالإصلاح الديني واستعادة حيوية الإسلام ودوره في النهضة والتنمية

(٢٤) عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ١٥١ و١٦٠، ورضوان زيادة، «مسار الإصلاح الديني عند محمد عبده،» ورقة قدمت إلى: حداثات إسلامية: أوراق العمل المقدمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده، ٩ ـ ١٠ تشرين الثاني ٢٠٠٥، بإشراف ماهر الشريف وسابرينا مرفان (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٦)، ص ٥٦.

(٢٥) عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠ ـ ١٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.

وتحريك عجلة الاقتصاد والتغيير، ثم نشر التعليم والتربية لدى الأمة والمجتمع، وتؤدي هذه التغييرات إلى بروز وعي مرتبط بمصالح سياسية واقتصادية لدى الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا يدفع بهما إلى ممارسة العمل السياسي من أجل انتزاع حقوقهما السياسية، ما يؤدي إلى تقييد السلطة والسير بمسار الإصلاح السياسي.

من الواضح أنّ مسار الإصلاح المفترض، لدى محمد عبده، مستنبط من قراءته لتجربة الإصلاح الأوروبية، والمراحل التي مرّت بها، فهو لا يفصل الإصلاح السياسي عن مرحلتي الإصلاح الديني والنمو الاقتصادي وما يتولد منهما من نتائج ومخرجات تؤدي إلى وجود رأي عام سائد لدى الطبقتين الوسطى والدنيا في تضارب المصالح مع طبقة النبلاء ورجال الدولة.

تأثُّر رؤية عبده بالخبرة الغربية الحديثة لدور الطبقة الوسطى والدنيا يؤكده نص آخر له في مقاله «خطأ العقلاء»، يقول فيه: «لو تأمّلنا تاريخ سير التقدم الأوروبي لرأينا أسباب التقدّم يجمعها سبب واحد هو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف (النبلاء) وغدر الملوك، وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدّس. وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات، وتتآلف له الجمعيات، فكانت جرثومة تقدّمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد، ومحرزاً في أغلب العقول، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة، وطلبهم لحرية العمل، لينالوها، ورفضهم لتلك التقيدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية. ثم تدرّجوا فيه، ينتقلون من حال إلى حال. . حتى عمّ التغير جميع العوائد والمشارب والقوانين. . ويتوارث هذا الشعور وذلك الحرص أبناؤهم من بعدهم»[٢٧].

النصّ السابق يلقي أضواءً كاشفة إضافية على رؤية الرجل للإصلاح. فهو يريد أن يقول، على الاغلب، إنّ الشروط التي دفعت إلى النهضة الأوروبية متوافرة في الحالة الإسلامية؛ استفزاز خارجي في الحالة الأوروبية «نفرة

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدّس»، يقابله في الحالة الإسلامية استعمار غربي (ذو دلالة دينية أيضاً).

وفي الحالة الأوروبية ظروف سياسية واقتصادية قاسية «ظلم النبلاء، غدر الملوك، ضيق وجوه الاكتساب»، تقابلها في الحالة الإسلامية ظروف مماثلة، فكانت هذه الشروط القاسية بمثابة المحفّز لـ «الأنفس الكثيرة» إلى طلب «أسباب متنوعة»، بـ «تآلف الجمعيات» و«طلب أسباب الكسب والرزق» فكانت «جرثومة تقدّمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد»، وهي الحالة التي يسعى عبده إلى نقلها للعالم العربي والإسلامي وصولاً إلى الإصلاح السياسي «رفضهم لتلك التقييدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية»، بما تتضمنه من حقوق الإنسان وحرياته، ثم تجذير الإصلاح وتحويله إلى تشريعات وقوانين، وثقافة عامة تشكل ضمانة رئيسة للإصلاح يتوارثها الأبناء عن الآباء.

القراءة السابقة نجدها، أيضاً، بصورة واضحة لدى رشيد رضا في عدة نصوص، أبرزها مقاله «حياة الأمم وموتها»، إذ يقارن فيه بين حالة الأمة في واقع حضاري متردٍّ وواقع متقدّم، وهي مقارنة في حقيقتها بين ما وصلت إليه الأمة العربية والإسلامية وما وصلت إليه الحضارة الغربية. ففي الحالة الأولى يرى رضا أنّ الأمة تفتقد «روح الحياة» من التكافل الاجتماعي والعمل العام، وتتسم السلطة بأنها كـ «الآلة المحللة لكل اجتماع إلّا الاجتماع لتأييدها «حتى إنّ الملك ليتّجر بالأمة اتجاراً، بل يكون هو الغاصب والناهب ما استطاع، حتى إذا لم يبق للأمة قوة حافظة يبيعها للأجانب بالمحافظة على رياسته الصورية. . يقابل ذلك؛ المجتمعات المتقدّمة إذ تسري فيها «روح الحياة» وتنتشر الفضائل والقيم والأخلاق الحميدة، وتسارع إلى الأعمال والمعارف، وتهتم بقواها الذاتية و«تعتمد على ثرواتها الطبيعية ولا تتكل على الحكومات، بل تؤمن بالأعمال الاجتماعية»[٢٨].

ثمة ملاحظة أخيرة في هذا السياق، إذ يجعل عبده من الطبقتين الوسطى والدنيا طبقة واحدة لا اثنتين، ومع أنّنا لا نعثر على نصوص مباشرة فيما إذا كان هذا الجمع مقصوداً أم عفوياً، إلّا أنّ رؤيته للإصلاح السياسي ربما توضح ذلك؛ إذ يرى أنّ إطلاق طاقات المجتمعات وتحرك عجلة الاقتصاد

(٢٨) محمد رشيد رضا، «حياة الأمم وموتها،» المنار، مج ٨، جزء ٢ ([١٩٠٥م])، ص ٧٠.

سيؤديان إلى صراع بين الطبقة الحاكمة وطبقة النبلاء والأشراف المتحالفة معها (وهي أقرب إلى مرحلة الإقطاع السائدة ما قبل الثورة الصناعية في أوروبا) من جهة وبين الطبقة الوسطى «البرجوازية» الصاعدة (نتيجة الثورة الصناعية) ومعها الطبقات الدنيا (الصناعيون والفلاحون).

خامساً: في المفاضلة بين العمل السياسي والإصلاح التربوي

واجهت مقاربة كل من عبده وتلميذه رشيد رضا هجوماً فكرياً وسياسياً شرساً من قبل اتجاهات عديدة، سواء كانت إسلامية أم غير إسلامية.

إحدى ابرز الدعاوى هي أنّ الهاجس الرئيس لتلك المقاربة ولمشروعها في الإصلاح الديني يتمثّل بـ «النزعة التوفيقية» بين الإسلام والحضارة العصرية الجديدة، وهي نزعة اتخذت طابعاً «انهزامياً»، إذ أعادت تأويل الإسلام وأحكامه وقضاياه بما يتناسب مع معطيات العصر الغربي، حتى لو كان في ذلك التأويل تكلّف وابتعاد واضح عن دلالات الأحكام وما تحتمله من تأويل.

قد يكون من الصعوبة تجاهل حضور «النزعة التوفيقية» لدى هذه المقاربة، لكن في الوقت نفسه من الخطأ اختزالها بهذه النزعة وذلك الهاجس؛ إنّما الهاجس الحقيقي لعبده ـ على ما يبدو ـ يكمن في بث الحياة في الفكر والفقه الإسلامي من خلال إعمال العقل وإطلاق الفكر والتحرر من العصبية المذهبية للتخلف، والتقليد الذي أصاب المعرفة الإسلامية بجمودٍ حالَ دون تطويرها لمواجهة تحديات العصر وأسئلته من جهة، ودون قيام الإسلام بوظيفته ودوره المطلوب في تحفيز المسلمين إلى العطاء والإنتاج والعمران، من جهة أخرى، وهي مقاصد الشريعة التي تاهت عنها العلوم الإسلامية، وضاعت لدى أجيال العلماء المتلاحقة في الخبرة الإسلامية[٢٩].

في هذا السياق؛ ربما يذهب عبده في تأويل بعض الأحكام والنصوص وإصدار الفتاوى التي تتوافق مع جوانب في الحضارة والعلوم الغربية، لكن لا أحسب أنّ ذلك بداعي التوفيق بقدر ما إنّ منتجات الحضارة الغربية علمياً وتقنياً كانت تمثّل ـ ولا تزال ـ ذروة ما وصل إليه العقل البشري من علوم

(٢٩) قارن ذلك بـ: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

ومعرفة، وعلى هذا يريد عبده «رأب الصدع» ـ إن جاز التعبير ـ بين الإسلام وروح العصر ومعارفه ولغته. ولا يعني هذا بالضرورة أنه يصيب بالعادة، فقد يخطئ في كثير من الأحيان، وربما يكشف العلم أنّ ما كان يُعتقد في وقته أنّه حقيقة علمية ليس كذلك فتذهب محاولة عبده في الاتجاه الخاطئ.

لكنّ عبده نفسه يفسر لنا ـ إلى درجة كبيرة ـ الهدف الذي كان يسعى إلى القيام به في هذا المجال، إذ يعتبر أنّ دوره الرئيس يتمثل بمسارين؛ **الأول** هو الإصلاح الديني وما يترتب عليه من تجديد للإسلام ومعارفه، **والثاني** هو إصلاح اللغة وأدوات التعبير والكتابة. ويرى أنّ هذا الخط لا ينسجم مع مدرستين رئيستين لهما نفوذ وحضور اجتماعي في وقته؛ الأولى يمثلها طلبة العلم الشرعي، والثانية المنبهرون بفنون العصر وتقنياته، من دون القدرة على التمييز بين ما يمكن الإفادة منه من ناحية، ومن دون القدرة على معرفة كيفية الإفادة من الحضارة والتجربة الغربية من ناحية أخرى[٣٠].

ولعلّ ألبرت حوراني يضع يده على الهاجس الحقيقي الذي كان يحكم ما يعتبره باحثون «نزعة توفيقية لدى عبده». إذ يرى الحوراني أنّ عبده كان يشعر بالانقسام الاجتماعي المتنامي في المجتمع وحالة الاستقطاب الحادة بين مجتمع تقليدي في حالة تراجع ودفاع، يسيطر عليه طلاب العلم والمؤسسات الدينية التقليدية ومجتمع صاعد ونامٍ يتأثر وينبهر بالحضارة الغربية يتسع وينمو باطراد، بنموّ المدارس الغربية والخاصة الحديثة.

فأراد عبده تجسير هذه الفجوة من خلال التشديد على الدور التنويري النهضوي للإسلام وعدم تعارضه مع المدنية والحضارة، لكن في سياق مقاربة تجمع بين الإيمان والعلم (العقل)، يقول حوراني: «انطلق عبده ليبين أنّ الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي وهذا العلم الاجتماعي وهذا القانون الخُلُقي، مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة..»[٣١].

من الدعاوى الأخرى ضد هذه المقاربة أنّها تُخذِّل المجتمعات والأمة عن وظائف الجهاد ضد الاحتلال والعمل السياسي المباشر ضد الاستبداد، وهذه الدعوى قد تكون صحيحة في جزء منها، بخاصة أنّ علاقة عبده كانت

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

جيدة مع الاحتلال الإنكليزي، لكن من الضروري أن تُقرأ هذه الدعوى في سياق محددات رئيسة:

الأول؛ أنّ مهادنة الاحتلال والسلطة لم تكن هدفاً أو بداعي مصالح شخصية وجهوية، بقدر ما كانت بمثابة «تكتيك» للوصول إلى توظيف السلطة أو تحييدها في مشروع التربية والتعليم الذي كان يمثّل الرهان الرئيس لهذه المقاربة.

الثاني؛ أنّ عبده كان ينظر إلى أنّ المشكلة الحقيقية هي مشكلة ثقافية وأنّ عملية مقاومة الاحتلال أو بناء الحكومة الدستورية والحياة النيابية تسبقها عملية إعداد الأمة والمجتمعات وتأهيلها لتكون قادرة على الدفاع عن مصالحها وحقوقها، من خلال ثقافة راسخة مستقرة، وهي الحالة التي لم يرَ عبده أنّها كانت تنطبق على المجتمعات في وقته.

ولعلّ النقاش والحوار حول مدى أهلية الأمة والمجتمعات للديمقراطية لا يزال قائماً إلى اليوم، بل تجدّد بصورة كبيرة، بخاصة لدى مراكز سياسية وبحثية غربية، ونخب عربية، تحديداً بعد تجربة احتلال العراق، وتفجّر السؤال الطائفي (ذي الصبغة الدينية والعرقية)، وفي ضوء الأزمات السياسية في لبنان وفلسطين، وهو ما يعيد الاعتبار لمقولات ومواقف محمد عبده بعد مرور أكثر من قرن على رحيله، على الأقل ليعاد وضعها على طاولة النقاش والسجال، بعد أن تمّ تغييبها مرحلة طويلة تمثّلت في فترة ما بعد الحرب الباردة إلى حرب العراق الأخيرة ٢٠٠٣.

إحدى الدعاوى الدقيقة الأخرى ضد عبده تصدر عن أحد أبرز الباحثين الدارسين له، هو محمد عمارة، وتتمثل بانتقاد اعتبار عبده «التربية والتعليم» بديلاً للعمل السياسي. فالتربية ـ وفقاً لعمارة ـ لا تنجح في مناخ سياسي وتشريعي مُعادٍ، أو غير سليم. بل إنّ أصول التربية الحديثة تشير إلى أنّ عبده وضع العربة قبل الحصان، فالإنتاج نظام تربوي وتعليمي ناجح، وهنالك أسس وشروط سياسية وإدارية تسبق ذلك. ويحاجج عمارة أنّ مشاريع عبده التعليمية التي أقامها فشلت، باعتراف عبده نفسه[٣٢].

ويرى عمارة أنّ آراء عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري هي

---

(٣٢) انظر: عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

أهداف ثورية «لا يمكن أن تنتصر تماماً إلّا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري»[٣٣].

ما يلتقط من دعوى عمارة أنّه لا ينفي أهمية التربية، لكنه يرفض استبعاد العمل السياسي ويتحفّظ على النزعة البراغماتية/ الذرائعية الصارخة لدى عبده. وإن كان عبده لا ينفي أهمية العامل السياسي ودوره المباشر على التربية، لكن ـ كما ذُكر سابقاً ـ فهو يسعى إلى توظيف العامل السياسي (سلطة، احتلال. .) لخدمة مشروعه التربوي، وتوفير الشروط المطلوبة لذلك، أو على الأقل «تحييد» هذا العامل كي لا يكون سلبياً.

وتكمن نقطة الارتكاز الأساسية في مشروع عبده، والتي يشير إليها عمارة، لكنه لا يستحضرها عندما يصف رؤية عبده بـ «التخلف والرجعية»[٣٤]، أنّ سبب استبعاد عبده العملَ السياسي المباشر هو عدم إيمانه بأنّ الجماهير، بما تعانيه من أمراض اجتماعية وضعف تعليمي وثقافي، مؤهلة بعد لممارسة هذا العمل أو الاستجابة له، إذ إنّ «المجتمع الثوري» الذي يتحدّث عنه عمارة لا يأتي ـ عند عبده ـ من فراغ، أو من أمة ومجتمعات خاملة، غير قادرة على إدراك مصالحها بالتعليم والنهضة والنمو الاقتصادي.

وعليه، فإنّ مهمة عبده هي فتح الطريق إلى ولادة هذا المجتمع، ما يطرح إشكالية قديمة ـ جديدة؛ يلخّصها تساؤل رئيس: هل العمل السياسي يقود المجتمع نحو الإصلاح والتقدم والدفاع عن حقوقه أم إنّ العمل الاجتماعي (الإصلاح، التربوي، الاقتصادي) هو الذي يؤهل المجتمع لهذا الدور المطلوب؟. .

من الواضح أنّ انحياز عبده هو للجواب الثاني، وقد تأكّد له ذلك من خلال خبرته الشخصية والعملية، بعد أن «خالف قناعاته» وشارك في الثورة العرابية ـ التي أمْلت عليه العمل السياسي والجماهيري ـ ثم في تأسيس جمعية «العروة الوثقى» لكنه عاد بعد ذلك إلى ما بدأ به مشروعه الإصلاحي: الإصلاح الديني مدخلاً، والتربية والتعليم طريقاً. .

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

الفصل الثاني

مالك بن نبي(*): الشرط الحضاري للإصلاح السياسي

ثمة محددات رئيسة في الاقتراب من تصور مالك بن نبي لموضوع الإصلاح السياسي. **الأول** ينبثق من مشروعه الفكري الأكبر حول النهضة الحضارية ودورتها ومشكلتها، أمّا **الثاني** ـ ويتعلق بالضرورة بالمحدد الأول ـ فيتمثل بأنّ المشكلة الحقيقية لدى بن نبي هي مشكلة التخلف وليست مشكلة السلطة السياسية. في حين يرتبط المحدد **الثالث** بحضور الواقع الجزائري في مشروع بن نبي وتأثيره في رؤيته للإصلاح والنهوض. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال كتاباته حيث تبرز الوقائع والظواهر الجزائرية.

(*) مالك بن نبي (١٩٠٥م ـ ١٩٧٣م)، ولد في قسنطينة بالجزائر من أسرة متواضعة. أتم دراسته الأولى في «تبيبه»، والثانوية في مسقط رأسه، والعالية في باريس حيث درس الهندسة الكهربائية وحصل على دبلومها. عاش حياته مناضلاً من أجل إحياء «قومية إسلامية»، كان يأمل في أن يراها متجسدة في «كومنولث إسلامي»، ودعا إلى تقارب إفريقيا وآسيا مؤمناً بالأهمية التاريخية للإفريقية ـ الآسيوية.

وصفه أحد تلامذته الذين كانت لهم به صلة وثيقة بالقول إنه «كان له إيمان الغزالي، وشمول ابن خلدون العقلي، وتوتر جمال الدين البروميثي، وتصميم حسن البنا»، انظر: رشيد بن عيسى، في: **مجلة الثورة الإفريقية** (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧).

تجوّل في بلدان عربية وإسلامية كثيرة، وكان له تلاميذ في القاهرة ودمشق وطرابلس والجزائر. ومنذ استقلال الجزائر أدار حلقة فكرية موضوعها «سوسيولوجيا العالم الإسلامي»، وأساسها النهج العلمي، وشغل بعد الاستقلال منصب مدير التعليم العالي. كتب مقالات كثيرة في صحف وطنية وأجنبية، وقد نقلت مؤلفاته، التي عبّر بها عن نفسه بالفرنسية، إلى اللغة العربية، كما نقل بعضها إلى الفارسية والأردية والتركية. ومن مؤلفاته: **الظاهرة القرآنية، وجهة العالم الإسلامي، ميلاد مجتمع، مشكلة الثقافة، دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، مذكرات شاهد القرن**، وغيرها.

أولاً: السياسة تعكس أزمة الحضارة

تشكّل المسألة الحضارية ـ على حد تعبير الباحث السعودي زكي الميلاد ـ حجر الأساس في قراءة مشروع بن نبي للإصلاح بأبعاده الشمولية، والإصلاح السياسي بصورة خاصة، ولعلّ ما يؤشر على ذلك أنّ جميع كتابات بن نبي وُضعت تحت عنوان «مشكلات الحضارة»[1].

يوضّح مالك بن نبي الفكرة السابقة بصورة أساسية في كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)**، بخاصة في الفصل المتعلق بـ «مشكلة الإنسان الأفروآسيوي»، تحديداً حينما يتصور إنساناً قادماً من الفضاء في مرحلتين تاريخيتين؛ الأولى لحظة إشراق الحضارة الإسلامية وخمول الحضارة الغربية، والثانية (وهي المعاصرة) وتتمثل بلحظة مفارقة تماماً تشرق فيها الحضارة الغربية بينما تخمل فيها الحضارة الإسلامية. ليصل من خلال ذلك إلى أنّ الحضارة هي التي تخلق منتجاتها وتحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ومستوى التقدم العلمي والصناعي[2].

يربط بن نبي الأوضاع العامة سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً. . بـ «الدورة الحضارية»؛ فعندما تكون مجتمعات داخل هذه الدورة فإنها تتميز بالفعالية والنهوض والتقدم، أمّا عندما تكون خارج الدورة فتنتشر فيها الأمراض الاجتماعية وتقف عاجزة عن الفعالية والإنتاج والإبداع. وهو إذ يقّرر هذه الفكرة البنيوية المركزية في مشروعه يصل إلى النتيجة التالية: «إنّ كل تفكير في مشكلة الإنسان هو في النهاية تفكير في مشكلة الحضارة»[3].

وإذا كانت مشكلة الإنسان تبدأ في الأصل من مشكلة «الحضارة»، فإنّ حلّ مشكلة الحضارة يعود لدى بن نبي إلى تغيير «الإنسان» نفسه، بتخليصه من عوامل السلبية والركون إلى الخرافات والأوهام، وتفعيل فكره ودوره ووظيفته الاجتماعية ليكون محرّكاً فعّالاً منتجاً للخروج من الواقع العربي الإسلامي.

وعلى هذا الأساس يتبنّى بن نبي شعار جمعية العلماء المسلمين، بزعامة

---

(١) انظر: محمد شاويش، **مالك بن نبي والوضع الراهن** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) انظر: مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، [ترجمة عبد الصبور شاهين]، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٧٥ ـ ٨٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

ابن باديس(٤): ﴿إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾. إذ يقول «وإنّها لشرعة السماء: غيِّر نفسك تغيِّر التاريخ»(٥).

لكنّ الحضارة عند بن نبي ليست فقط المنتجات المادية، التي يمكن رؤيتها بالعين ومشاهدتها على أرض الواقع، ولعلّ هذا الخطأ الفادح الذي وقعت به محاولات إصلاح سلطوية أو حتى مقاربات فكرية عندما ربطت بين النهوض واستيراد بعض الصناعات والإنتاج من العالم الغربي، ما أدّى إلى حالة من «التكديس» لا «البناء» الحقيقي(٦).

إنّ الحضارة، في مشروع بن نبي، «ليست (كومة) من الأشياء المتخالفة في النوع، بل هي (كلّ)، أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة. ومجموع كهذا لا يمكن أن يتصور على أنه مجرد (تكديس) شبيه (بمجموعة فاروق) بل بناء، وهندسة أي تحقيق فكرة ومثل أعلى»(٧).

التعامل، إذاً، مع المسألة أو المشكلة الحضارية لا يتم من خلال استيراد الأشياء وتكديسها أو التقليد والمحاكاة لبعض العوائد الاجتماعية،

---

(٤) عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩م ـ ١٩٤٠م)، ولد في أسرة علم وجاه وثراء تنحدر من قبيلة الصهناجية، وهي قبيلة ذات ملك وسلطان تنتسب إلى الطريقة القادرية. تلقى العلم والدين على يد أحمد أبو حمدان الونسي. توجه في عام ١٩٠٨م، إلى (جامع الزيتونة)، وتخرج منه بشهادة التطويع في عام ١٩١٢م، حج في العام نفسه فالتقى في المدينة المنورة بشيخه المهاجر الونسي وبالشيخ البشير الإبراهيمي فتشاوروا في شؤون الجزائر وفي الحاجة إلى تأسيس جمعية إسلامية تم إنشاؤها بالفعل في عام ١٩٣١م، وسميت (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، فكان لها الأثر الكبير في بث الروح الوطنية وأسباب النضال في وجه الاستعمار الفرنسي، وفي الحفاظ على التراث العربي والثقافة الإسلامية في الجزائر. اشتغل بالصحافة وأصدر عدة صحف ومجلات منها **المنتقد، الصراط، الشريعة، البصائر، والشهاب.**

شجع بناء المدارس العربية وتأسيس النوادي للشباب في أنحاء الجزائر وقام بنشر الكتب الإسلامية السلفية، كما أسس جمعية رعاية الأيتام، وأنشأ مطبعة في قسنطينة، وأسس كذلك (الكشافة الإسلامية)، و(جمعية الشباب الفني للموسيقى). ومن آثاره **تفسير ابن باديس، من الهدى النبوي، عقيدة التوحيد، أحسن القصص، رسالة في الأصول**، ومقالات كثيرة جمعها عمار الطالبي في **آثار ابن باديس.**

(٥) انظر: **القرآن الكريم،** «سورة الرعد،» الآية ١١، ومالك بن نبي، **شروط النهضة،** ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٢٧، ٣٣ و٣٥.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٥٢، وبن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج،** ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٧) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج،** ص ٨٤.

وإنّما في بناء النموذج الحضاري الخاص بكل مجتمع، وهو النموذج الذي يقوم على شروط تاريخية معينة، ويميّز طبيعة كل حضارة من الحضارات الأخرى، في منتجاتها المعرفية والمادية، وفي أذواقها الجمالية وقيمها الأخلاقية، وهو ما يتم من خلال «الدورة الحضارية»[٨].

ثانياً: الإصلاح السياسي محصلة الإصلاح الاجتماعي

ينطلق بن نبي في مقاربته للإصلاح السياسي من منظور «المسألة الحضارية»، وهو يرى أنّ السلطة السياسية جزء من الحالة الحضارية.

فإذا كانت المجتمعات في حالة من التقدم والتطور فإنّ حالة السلطة السياسية والعلاقة بين المجتمعات والحكومات تكون في مرحلة متطورة، تعي كل منهما حقوقها وواجباتها، بينما في المجتمعات المتخلفة تكون العلاقة بين الطرفين سلبية. يقول «لا يجوز أن نغفل الحقائق، فالحكومة مهما كانت ما هي إلّا آلة اجتماعية تتغيّر تبعاً للوسط الذي تعيش فيه، وتتنوع معه، فإذا كان الوسط نظيفاً حراً فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه، وإذا كان الوسط متّسماً بالقابلية للاستعمار فلا بد أن تكون حكومته استعمارية»[٩].

على هذا الأساس المنهجي يرى بن نبي أنّ الأزمة السياسية تنبع من الأزمة الاجتماعية، وإصلاح السياسة يكون محصلة لإصلاح النفس والوسط الاجتماعي. ولا يدع مجالاً للشك في هذه النتيجة عندما يقول « الأزمة السياسية الراهنة تعود في تعقدها إلى أننا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية، والتي تقتضينا أن نُدخل في اعتبارنا دائماً صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي، كحاكم مسيّرة له وتتأثر به في وقت واحد، وفي هذا دلالة على ما بين تغيير النفس وتغيير الوسط الاجتماعي من علاقات متينة»[١٠].

وفقاً لذلك؛ فإنّ منظور بن نبي للإصلاح السياسي هو جزء من سياق

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٩٢. قارن ذلك في مقارنة مالك بن نبي بين القيم الجمالية والأخلاقية في الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية في كتابه شروط النهضة، فصل «المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي في بناء الحضارة»، انظر: بن نبي، شروط النهضة، ص ١٠٦ ـ ١١٢. وقارن ذلك بـ: تركي علي الربيعو، «جدل الأولوية بين القيم الجمالية والأخلاقية: قراءة في أوراق مالك بن نبي،» الغد (عمّان)، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

(٩) بن نبي، شروط النهضة، ص ٣٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

رؤيته للنهوض الحضاري، الذي يقوم على أركان رئيسة تتمثل بالإنسان والوقت والتراب. فدورة النهوض الحضاري تبدأ من تفاعل الإنسان مع الوقت والتراب، وتؤدي «الفكرة الدينية» دوراً محورياً في هذه الدورة، إذ تحرر الإنسان من حالة «اللاّفعالية»، وتبدأ بذلك دورة «الروح» فتنتقل حالة المجتمع من الركود والضعف والتخلف إلى مرحلة العمل والإنتاج والإنجاز، التي تمثل جوهر الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية[11].

دلالة ذلك انّ الدورة الحضارية الإسلامية بدأت مع كلمة «اقرأ» التي نزل بها الوحي على الرسول (ﷺ)، وأخذت المجتمعات العربية بتشرب الفكرة الدينية وتمثُّلها، وصارت أوضاعها تنتقل من الوثنية وعبادة الأصنام إلى التغيير، وقلبت الفكرة الدينية الإنسان العربي وحوّلته إلى كائن آخر يحمل رسالة ويعمل من أجلها، إلى أن تغلبت النزعات المادية الأرضية على الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية، وتشكّل معركة «صفين» ـ وفقاً لبن نبي ـ نقطة تحوّل رئيسة بدأت معها «دورة الروح» بالتراجع والتقهقر لصالح الغرائز الاجتماعية والأرضية[12].

ومع انتهاء مرحلة «الروح» تبدأ مرحلة العقل (والإنتاج الحضاري) وتشهد هذه المرحلة تكريس اندفاع المرحلة السابقة من خلال المنجزات العلمية والصناعية والحياة وتعكس التطور المادي المبني على التطور الفكري السابق عليه.

من أجل ذلك، يرى بن نبي أنّ الإصلاح لا يبدأ بـ «الأشياء» بل بـ «الأفكار»؛ فكل حضارة تبدأ مرحلة النهوض والتغيير فيها بالتطور الفكري، ثم يتلوه التطور المادي والصناعي. لكن الخطأ الاستراتيجي الفادح الذي يقع فيه عدد من المثقفين أو السياسيين العرب أنهم يعتقدون أن النهوض الحضاري يكون من خلال استيراد الأشياء والصناعات والآلات، وهذا غير صحيح، فلكل حضارة طبيعتها وقيمها الأخلاقية والجمالية التي تصبغ منتجاتها وتقف وراءها، والطريق الصحيح للنهوض هي أن تشق المجتمعات العربية والمسلمة استراتيجيتها الخاصة لذلك، بما يتوافق مع طبيعتها وتكوّنها الروحي

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٦٤.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٦٠.

والتاريخي، وما يصلح لحضارة معينة لا يخدم ـ بالضرورة ـ حضارة أخرى.

ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخيرة، وتتمثّل بالاستسلام للغرائز، وإضعاف دور كل من الروح والعقل، وهي المرحلة التي تجسِّد الانحطاط أو التراجع الحضاري.

ثالثاً: الإصلاح يبدأ من إعادة تأهيل الإنسان

يضع بن نبي حجر الأساس في الإصلاح السياسي، وهو إدراك أهمية اللحظة التاريخية التي تمر بها حضارة معينة. «إذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا»(١٣). ولأنّ ذلك شرطٌ رئيس للنهضة؛ فإنّ بن نبي يحدده بوضوح من خلال مصطلح «إنسان ما بعد الموحِّدين» أي ما بعد «الحضارة الإسلامية»(١٤).

أهمية هذا المصطلح «إنسان ما بعد الموحدين» تكمن في أنّ هنالك فارقاً رئيساً بين الإنسان «الطبيعي» السابق على الدورة الحضارية، فهو متقبل للفكرة الدينية مستعد روحياً لنداء السماء، والإنسان الخارج من هذه الدورة، وهو إنسان «متفسّخ حضارياً».

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٤) «يبدأ عصر ما بعد الموحدين بسقوط الدولة الموحدية بعد هزيمة الناصر لدين الله الموحدي في موقعة حصن العقاب في الأندلس في ١٥ صفر ٦٠٩هـ وقد اعتبرت هذه الموقعة نذيراً بنهاية قوة المسلمين بالمغرب والأندلس على السواء، كما يقول مؤلف تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي؛ إذ سقطت الدولة الموحدية التي أنشأها عبد المؤمن بن علي سنة (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م) بعد أن بايعه المهدي بن تومرت إثر سقوط الدولة المرابطية ثم أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (١١٦٣ ـ ١١٨٤م) الذي أخضع القبائل ثم غزا طليطلة وإشبيلية بجيش جرار يضم قبائل عرب زناتة ومصمودة وغمادة وصنهاجة واستولى على مدينة لشبونة. . . وقد ازدهرت الفلسفة والعلوم في عهد الدولة الموحدية فكان فيها ابن طفيل وابن رشد وابن باجة والوزير الطيب بن زهر. إلّا أنه بزوال دولة الموحدين في المغرب وانطواء الدولة الأيوبية المعاصرة لها في القرن الثاني عشر انتهت دورة الحضارة الإسلامية، في رأي مالك بن نبي، وبدأ عصر الانحطاط رغم بوارق انتصارات المماليك والدولة العثمانية في الشرق والغرب، فقد بدأت دورة جديدة للحضارة المسيحية الغربية تنبعث من أشلاء الأندلس وتأخذ أطرادها إلى حيث نرى نتائجها في عالمنا الحاضر». انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي، سلسلة مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص ٤٧ ـ ٤٨، والمعلومات التاريخية ينقلها المشرف على الكتاب من: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ٤ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٢١٩ وما بعدها.

والفارق بين الإنسان «الطبيعي» (ما قبل الحضارة) والإنسان (الخارج من الحضارة) أنّ الأخير لم يعد قابلاً لإنجاز عمل محضّر «إلا إذا تغيّر هو من جذوره». وعلى العكس من ذلك فإنّ الإنسان السابق للحضارة (حالة البدوي قبل الإسلام) يكون أكثر استعداداً وقبولاً للدخول في الدورة الحضارية(١٥).

الإشارة ضمنياً، هنا، تنبع في شقٍّ رئيس من «البعد النفسي»، ذلك أنّ إصلاح إنسان «ما بعد الموحدين» يرتبط بعملية نفسية أكثر تعقيداً، تتمثل بإصلاح في داخل مدركاته الدينية وإعادة بناء نفسيته وأفكاره وفقاً لهذه المدركات، بعد أن حدث انحراف كبير، خلال القرون السابقة. بينما إصلاح المدركات الدينية لـ «الإنسان الطبيعي» تعتبر أكثر سهولة، وإعداده لمرحلة الانطلاق الروحي الحضاري كذلك أقل تعقيداً من الإنسان المتفسخ حضارياً(١٦).

لكن هذا لا ينفي أنّ للفكرة الدينية في الحالتين دوراً محورياً وأساسياً؛ إذ يرى بن نبي أنّ «الحضارة تولد مرتين، أمّا الأولى فميلاد الفكرة الدينية، وأمّا الثانية فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ». وهي الحالة التي تنطبق على الحضارة المسيحية، حيث كان هنالك فارق زمني بين ولادة الفكرة الدينية في الأرض «الرسالة» وبين ولادتها في نفوس الناس والعمل بها. أما الحضارة الإسلامية فقد جمعت الولادتين، نظراً للفراغ الذي وجدته هذه الفكرة في النفس العربية(١٧).

قد يكون النص الموازي المتواري في النص السابق لبن نبي أنّ الولادة الجديدة للفكرة الدينية في المجتمعات العربية والمسلمة لن تكون بوحي جديد، وإنما بعملية «إصلاح ديني» تعيد الاعتبار للوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية، من خلال استعادة دورها في تغيير النفوس والعقول والبدء مرة أخرى بدورة حضارية جديدة، كما حصل مع الحضارة الغربية وحركة الإصلاح الديني البروتستانتية، التي أطلقت دورة حضارية غربية جديدة، أدت إلى التقدم العلمي والصناعي والثقافي، بينما أدى تراجع الفكرة الدينية ودورها وحيويتها في المجتمعات العربية

(١٥) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤١ ـ ٤٨.

(١٦) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٧٨ ـ ٨٠ وقارن ذلك بـ: شاويش، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(١٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٠ ـ ٦٢.

والمسلمة إلى مرحلة الضعف والاستعمار والتخلف عن الركب الحضاري(١٨).

يستدرك بن نبي على ما قد يثار حول مفهوم «الفكرة الدينية»، بأنّ «الحضارة الشيوعية» لا يمكن أن نرى فيها «طابع الروح»، لكنه يرى أنّ الخطأ يأتي أولاً من تفسير أصول الشيوعية باعتبارها حضارة. بل هي تعبيرٌ عن «أزمة الحضارة المسيحية» مع أنّ ذلك لا ينفي أن «الشيوعية الواقعية» (بعيداً عن الموقف النظري من الدين والروح) هي «في جوهرها نشاط المؤمنين المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور. . فالظاهرة متماثلة في جوهرها النفسي، ومحددة هنا وهناك بسلوك الفرد نفسه حيال مشاكل المجتمع الناشئ»(١٩).

رابعاً: «الشواغل السياسية» حين تكون انحرافاً عن الإصلاح

بالعودة إلى مشروع الإصلاح السياسي لدى بن نبي، بعد استنطاق رؤيته للدورة الحضارية ومراحلها وسماتها، وتوصيفه للإنسان العربي المسلم اليوم «إنسان ما بعد الحضارة»، فإنّ بن نبي يؤمن بدور الدين باعتباره مدخلاً رئيساً لعملية الإصلاح، التي تبدأ من إصلاح الإنسان والمجتمع وإطلاق طاقاته نحو التعلم والتفكير والعمل المهني والصناعي والإنتاج، معتبراً أنّ تلك المعالم الحقيقية لأي تغيير عام، ينتج عنه في المحصلة تغيير سياسيّ.

في المقابل؛ يرفض بن نبي رفضاً قاطعاً الانجرار إلى العمل السياسي معتبراً أنّ ذلك انحراف خطر عن الطريق الصحيحة للنهضة. بل يعدُّ بن نبي الاهتمامات السياسية إحدى علامات مرحلة ما بعد الحضارة «ولو أردنا أن نسمي هذه المرحلة الخالية من الروح والعقل الخاتمة لكل حضارة، لأطلقنا عليها بلا تردد اسم المرحلة (السياسية) بالمعنى السطحي لكلمة سياسة»(٢٠).

ولعلّ الحالة الجزائرية، التي أثّرت كثيراً في قراءة بن نبي وتصوره لعملية الإصلاح، تشكّل مثالاً مناسباً لتوضيح أفكاره، فهو ـ كما يقول في كتابه **مذكرات شاهد للقرن** ـ وجد نفسه في الاتجاه الفكري نفسه لجمعية

---

(١٨) قارن ذلك بـ: Azzam S. Tamimi, «Rise and Fall of Islamic Political Thought,» *Brunei Times*, <http://www.bt.com.bn/en/files/digital/Islamia/Issue19/SP10Nov.3.pdf>.

(١٩) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

العلماء المسلمين (التي تجسّد مشروع الإصلاح لابن باديس) «لقد شعرت بأنني وهؤلاء في اتجاه فكريٍ واحد»[٢١].

والجامع الرئيس الذي يلتقي فيه بن نبي مع مشروع ابن باديس يتمثل بالاهتمام بالإصلاح الديني وتنوير المجتمع وتحريكه نحو العلم والثقافة ونبذ الجهل والخرافات والإقبال على الإصلاح المجتمعي من خلال الأعمال التطوعية وغيرها، وجميعها تشكل الوظيفة الاجتماعية والأخلاقية الرئيسة للفكرة الدينية[٢٢].

ويمكن التقاط نظرة بن نبي السلبية لأوضاع المجتمع الجزائري ثقافياً واجتماعياً في كتابه **مذكرات شاهد للقرن** والمتمثلة بضعف التعليم وغلبة الأفكار الصوفية على المجتمع، بصورتها الخرافية، والاستسلام للكسل وغياب روح العمل الاجتماعي العام. في حين شكّلت حركة الإصلاح التي قادها ابن باديس ـ في بداياتها ـ (قبل أن تدخل في العمل السياسي وفقاً لمالك بن نبي) مرحلة جديدة استغرقت شرائح واسعة من المجتمع الجزائري أعادت تصحيح الأفكار الدينية لدى الناس، وحاربت «الخرافات الصوفية»، وحثت على العمل الاجتماعي العام، فوجد بن نبي فيها محركاً حقيقياً لنهضة المجتمع[٢٣].

ولعلّ ما يفسر موقف مالك بن نبي المؤيد للأفكار «الوهابية» التي جاء بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب[٢٤]، في الجزيرة العربية والدولة السعودية

---

(٢١) مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ترجمة مروان القنواتي، ٢ قسم في ١، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ٧٤.

(٢٢) يمكن مقارنة ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٧٣ و١٢٤ ـ ١٣٤.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، صفحات متفرقة.

(٢٤) محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣م ـ ١٧٩١م)، ولد في قرية العيينة بنجد وفيها أخذ دروسه الأولى، ثم انتقل إلى المدينة المنورة فتتلمذ على شيوخها. وأقام مدة في البصرة وبغداد ثم عاد إلى العيينة ليخرج منها بالدعوة إلى الدين متأثراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية التابعين لمذهب الإمام أحمد بن حنبل. وقد صادفت دعوته نجاحاً كبيراً بعد أن أخذ بها أمير الدرعية في نجد: محمد بن سعود، إذ اتفق معه على ضرورة العودة بالإسلام إلى صفائه الأصلي، وعلى نشر الدعوة في شبه الجزيرة، ووصل نشاط «الوهابيين»، إلى أطراف بلاد الشام والعراق فطلب السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر قتالهم فبعث بحملات عدة إلى الجزيرة تمكنت من إلحاق الهزيمة بهم وتقليص نفوذهم وحصره في نجد. لكن الوهابيين عادوا، في عام ١٨٤١م، بعد انسحاب الجيوش المصرية، إلى نشاطهم، فتمكنوا بقيادة آل سعود من السيطرة على الجزيرة وبعث الدولة السعودية.

انتشرت أفكار ابن عبد الوهاب في أرجاء العالم الإسلامي وكان لها بصورة خاصة تأثير في سلطان مراكش سيدي محمد بن عبد الله (١٧٥٧م ـ ١٧٩٠م)، وعلى دعوات دينية متعددة كتلك التي قادها =

التي قامت على هذه الأفكار هو الآثار الدينية والاجتماعية للصوفية في المجتمع الجزائري، والتي عززت من الإيمان بالخرافات والسلبية والكسل، وهي الظواهر التي حاربتها حركة ابن باديس[٢٥].

إلّا أنّ جمعية العلماء المسلمين نفسها وقعت في انحراف خطر عن مسارها عندما دخلت في معمعة العمل السياسي وشاركت في الانتخابات ١٩٣٩، وأرسلت قبل ذلك وفداً إلى باريس عام ١٩٣٦ لشرح مطالبهم. يقول مالك بن نبي، موضحاً رؤيته السلبية للعمل السياسي، «لقد كان على الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية على أوحال السياسة والمعامل الانتخابية ومعارك الأوثان، ولكن العلماء آنذاك قد وقعوا بالوحل، حيث تلطّخت ثيابهم البيضاء وهبطت معهم الفكرة الإصلاحية، فجرت في المجرى الذي تجري فيه (الشامبانيا) في الأعراس الانتخابية»[٢٦].

بل يذهب بن نبي إلى أنّ الانخراط في العمل السياسي بمثابة عودة إلى منطق الخرافات والحروز والزوايا والأوثان «وهكذا وجدنا أنفسنا بين أحضان الوثنية مرة أخرى، كأن الإصلاح قد حطّم الزوايا والقباب دون الوثن، فقد توارت العقول وحلّت محلها الوثنية التي تتكلم اليوم وحدها، إذ نُصب لها في كل سوق منبر، كي يستمع إليها الناس وإغفالاً لواجباتهم وإبعاداً لهم عن طريق التاريخ. لقد ورث الميكروب السياسي ميكروب الدروشة.. فبعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحروز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية..»[٢٧].

على الأغلب فإنّ موقف بن نبي السلبي والرافض للعمل السياسي ينطلق من ظروف تاريخية معينة، وليس بصفة عامة. ويمكن تفسير هذه السلبية الواضحة من السياسة، على اعتبار أن المشكلة الرئيسة هي حضارية (ثقافية،عقلية) وليست سياسية، ويترتب على الانشغال في العمل السياسي على حساب «العمل الإصلاحي» آثار سلبية عديدة أبرزها:

= شريعة الله وسيد أحمد في الهند، ومحمد بن علي السنوسي في الشمال الأفريقي، والمهدي محمد بن أحمد (١٨٤٤م ـ ١٨٨٥م)، في السودان. ومن أشهر مؤلفاته: كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد، كتاب الكبائر، كتاب كشف الشبهات، وغيرها.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣١٠.

(٢٦) انظر: بن نبي، شروط النهضة، ص ٣٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

١ ـ أنّ العمل السياسي يعيد المجتمع إلى حالة الكسل والجمود وانتظار ما تأتي به مخرجات العملية السياسية، أو العملية الانتخابية، بدلاً من القيام بدوره المطلوب في تغيير الواقع الاجتماعي، الذي أفرز الواقع السياسي، فالعمل السياسي يقلب الأسباب والنتائج، وبدلاً من البدء بالأسباب (الواقع الاجتماعي) يبدأ بالنتائج (السياسة).

٢ ـ يترتب على الفكرة السابقة التركيز على الحقوق من دون الواجبات، فاللغة الدارجة في الإعلام وبين الناس تصبح حول الحقوق السياسية، من دون إدراك أن الحقوق هي محصلة القيام بالواجبات، لغة الحقوق تدفع إلى السلبية (وفقاً لبن نبي) بمعنى؛ الجلوس وانتظار «جهة أخرى» لتقديم هذه الحقوق، بينما العملية الإصلاحية تقتضي سيادة لغة الواجبات والعمل والفعالية، «لقد أصبحنا لا نتكلم إلّا عن حقوقنا المهضومة ونسينا الواجبات. ونسينا أنّ مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغباتنا، بل فيما يسودنا من عادات، وما يراودنا من أفكار؛ وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق، وما فيها من نقائص أيضاً تعتري كل شعب نائم. وبدلاً من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة إلى الحياة، فإنها أصبحت منذ سنة ١٩٣٦ سوقاً للانتخابات»[٢٨].

٣ ـ أنّ العمل السياسي يعود إلى منطق «البطولات» والأساطير، والتعلق بالشخصيات السياسية، بدلاً من التعلق بالشعب نفسه وبإنجازه وقدراته، ويرى بن نبي أنّ السبب الذي دفع جمعية العلماء المسلمين إلى «عالم السياسة» هو «مركّب النقص» تجاه «رجال السياسة». مع أنّ الانشغال بالسياسة ورجالها وشخصياتها هو استعادة لدور «الوثنية» والتعلق بالأقطاب والدراويش الذين يملكون «التصرف بالكون»، كما كان يعتقد المتصوفة في الجزائر. إذ يرى أنّ زمن «البطولات» قد ولّى، والبطولة، بل المعجزة الحقيقية، في « تحويل الأمة وتقدّمها أغلى من هذا السراب؟ ألم يكن موطن المعجزة هو ما دلّ عليه القرآن، أي النفس ذاتها». ولا يتردد بن نبي في أن يربط بين العمل السياسي بصورته تلك وبين «الوثنية» التي تنصّب أصناماً ولا تغرس أفكاراً»[٢٩].

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٤٠.

٤ ـ يتناقض الانشغال بالعمل السياسي مع مفهوم محوريّ في تصوّر بن نبي، أي «القابلية للاستعمار»، فالاستعمار «ليس مجرد عارض بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا.. لكيلا نكون مستعمَرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار»[٣٠]. فما يُخرج الاستعمار من البلاد «المستعمَرة» ليس العمل السياسي النيابي ولا الخطب الجماهيرية، إنما هو العمل على التخلص من «مُعامل الاستعمار» المتمثل في العوامل الممهدة له، كالتخلف والجهل والأمراض الاجتماعية المختلفة «إنّ القضية عندنا منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، ما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقات الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: أخرجوا الاستعمار من أنفسكم يخرج من أرضكم»[٣١].

من الواضح أن بن نبي يرى أنّ التخلص من الاستعمار يكمن بالتخلص من «عقدة النقص» اتجاهه، وبتقوية عوامل المناعة الداخلية وتحصين المجتمعات بالتوسل بالعلم والصناعة والعمل، بدلاً من تمضية الأوقات في الحديث السياسي والحقوق وانتظار الزعامات التي تخلّص الشعوب العربية والمسلمة من الاستعمار وتداعياته.

خامساً: غياب المسألة الثقافية عن الخطاب الإسلامي المعاصر ثم استعادتها!

في العام ١٩٠٥ توفي الإمام محمد عبده، وقد سلّم راية دعوة الإصلاح لمالك بن نبي الذي ولد في العام نفسه ليكمل مسيرة الإمام.

القواسم المشتركة بين مدرسة الإمام محمد عبده وبن نبي كبيرة، إن لم نقل إنّ مدرسة الأخير هي امتداد لمدرسة الإمام وإضافة لها في العديد من الجوانب. لكن أهم ما يجمع فكرهما هو الاتفاق على أن التخلف يمثّل أساس الداء وسبب البلاء، وأن الأولية هي للإصلاح الديني والثقافي العام، وأن هناك سنناً اجتماعية للنهوض والتخلف تشمل الامم المؤمنة والكافرة، وسنن

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

الله لا تحابي أحداً. بينما العمل السياسي هو مشغلة للوقت ومضيعة للجهد، إذا ما انخرط به المصلحون وتركوا دَوْرهم ومسؤوليتهم الإصلاحية.

أما الفارق بين المدرستين فيكمن في الخلفية الفكرية والمعرفية لكل منهما؛ فالإمام محمد عبده ابن المؤسسة الدينية وهاجسه الأساسي تجديد علوم الدين وإخراجها من حالة الجمود، والانطلاق من قاعدة تغيير الإدراك الديني للإنسان المسلم، كي يعيد بناء مفاهيمه وقيمه في الحياة نحو الإنتاج والعطاء والإبداع والتفكير، وهي الطاقات الإنسانية التي تعطلت مع تعطل علوم الشريعة والفقه. وكان الإمام متأثراً بحركة الإصلاح الديني البروتستانتي. في حين أن مالك بن نبي درس في أوروبا، وتلقى العلوم الطبيعية والهندسية هناك، ولمس معاينةً الفارق الحضاري الكبير بين الشرق والغرب.

وهو، وإن كان يتوافق مع الإمام في أهمية «الفكرة الدينية» ودورها في تحريك عجلة النهضة والتنمية وخلق التفاعل بين الإنسان والوقت والتراب من خلال بث الطاقة الروحية في الإنسان، إلا أن عنايته كانت في دراسة أسرار الحضارات في سقوطها ونهوضها وعوامل تقدمها، وهو يعود بهذا الشاغل الكبير إلى أستاذه الأول ابن خلدون الذي استقى منه معالم نظريته في دور «الوحي» وفي مراحل التطور السياسي. بينما نقل بن نبي «بؤرة التركيز» من الدولة والعصبية الخلدونية إلى مفهوم الحضارة والمجتمع[٣٢].

وعلى الرغم من أن بن نبي قدّم مساهمة خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر، إلا أنه بقي بعيداً عن التأثير على الطبقة العامة في المجتمعات العربية، إن لم نقل إنّ فكره تعرّض إلى حالة من الإعراض والقطيعة حتى من شريحة واسعة من المثقفين والكتّاب العرب، ولم تستفد الثقافة العربية بعد استفادة حقيقية من مساهماته. وهذه الملاحظة هي التي سجلها وجيه كوثراني في مقالة له عام ١٩٩٠ في مجلة **رسالة الجهاد** الليبية بعنوان «لماذا العودة إلى مالك بن نبي: الذاكرة والنسيان والتواصل في المشروع العربي الإسلامي»[٣٣].

السؤال الذي يطرح عند الحديث عن مدرسة مالك بن نبي هو: لماذا

---

(٣٢) يشير بن نبي نفسه إلى تأثره في ابن خلدون، انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣٣) انظر: زكي الميلاد، «إلى أين وصلت النظرية الثقافية؟،» الغد، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

تم تجاوزها ولم تأخذ ما تستحقه من الاهتمام في الفكر العربي المعاصر؟

السبب في ذلك يعود ـ غالباً ـ إلى أن المشكلة هي في طبيعة عصر مالك بن نبي والفترة الزمنية التي جاء فيها، فقد بدأ إنتاجه الفكري الكبير منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت الحماسة القومية العربية والاشتغال بالسياسة ومشاريع التحرر الوطني والصراعات الأيديولوجية، وكانت الغلبة فيها للفكر السياسي على القضايا الثقافية والفكرية التي كان ينادي بها بن نبي وتسود في كتاباته.

على صعيد الفكر الإسلامي، فإنّ اختلاف بن نبي مع مقاربة سيد قطب، التي هيمنت على الفكر الإسلامي الحركي منذ الخمسينيات إلى الثمانينيات، أدى إلى عزلة كبيرة لأفكاره.

فقد جاء بن نبي معاصراً لسيد قطب في التأليف والكتابة، وهو وإن كان قد اصطدم به مباشرة حول تعريف الحضارة، فقد تناقضت واختلفت مقاربته الفكرية ورؤيته للإصلاح كذلك مع رؤية سيد قطب في نواحٍ عدة، أبرزها أن سيد أقام بنيان نظريته على أهمية الجانب السياسي وأولويته وعلى أساسٍ من «صراع السلطة» بين الحركة الإسلامية والنظم العربية الحاكمة، واستند قطب في رؤيته إلى مفهوم «الحاكمية» وتوظيف الدين في الصراع السياسي مع النظام الناصري.

ومن الأسباب الأخرى التي أدت دوراً كبيراً في عدم عبور أفكار مالك إلى العموم أن خطابه امتاز بالطابع النخبوي، ويتطلب التعامل معه وإدراكه والوصول إلى مراميه عقولاً ذات قدرات ثقافية وفكرية معينة. فهو ـ إن صح التعبير ـ يصنع العقول التي يفترض أنها تقوم بعملية التغيير.

بمعنى؛ أن هناك درجةً بين بن نبي وبين الناس تتطلب وجود «نخبة ناقلة» لفكره ومترجمة له من خلال مرحلة ثانية من الكتابة واللغة والخطاب الذي يمتلك أدوات التأثير على الناس والمجتمعات، وربما لم توجد هذه «النخبة» بالكفاءة أو الامتداد المطلوب.

أياً كان الأمر، فقد تعرّض ميراث مالك بن نبي ومقاربته لعقودٍ من الإقصاء والتهميش، وهي عقود أقل من العقود التي أحدثت القطيعة مع ميراث الإمام محمد عبده.

لكن، اليوم تبدو الظروف والشروط مرشحة لإعادة التفكير بمقولات مقاربة بن نبي بعد أن كشف احتلال بغداد نيسان/أبريل ٢٠٠٣ وتراجع المشاريع السياسية الثورية العربية ومؤشرات تقارير التنمية الإنسانية العديدة والفجوة الرقمية وبروز «الطائفية السياسية» من جديد، أن مشكلة التخلف والمسألة الثقافية ما زالت تلاحق المجتمعات العربية، وأن المشكلة هي في الثقافة التي تمنح المشروعية الواقعية للاستبداد، وتصنع الاستعمار سابقاً، وهي التي تخلق النفوس «القابلة للاستبداد» والاحتلال والهيمنة لاحقاً، فلا بد أولاً، وفقاً لهذه المقاربة، من صراع الأفكار وطرد الخرافات والأوهام وتجديد العقل المسلم وشحذه ومراجعة دور الدين في المجتمع والحياة، أو بعبارة مالك نفسه: «أخرجوا الاستعمار من قلوبكم يخرج من دياركم».

على الطرف الآخر، لا تزال مقاربات فكرية إسلامية ترفض مقولات بن نبي بخاصة ما يتعلق بمفهوم «القابلية للاستعمار». ويقدم منير شفيق مداخلة واضحة في نقد فكر بن نبي يستند فيها إلى ركنين أساسيين[٣٤]:

الركن الأول؛ أنّ بن نبي يقفز عن دور «الاستعمار» في تجهيل المجتمعات العربية والمسلمة، يقول شفيق: «هنا تسقط من التاريخ الحروب الاستعمارية وما ارتُكِب من مجازر وقهر من أجل الإخضاع إلا بقوة البطش والقهر وليس (القابلية للاستعمار) والرضا به».

ويذهب شفيق إلى أنّ التركيز على «العيوب الذاتية» بمثابة تبرئة «القويّ من دم الضعيف بحجة تخلّف الضعيف أو قابليته للاستعمار، فما يتقرر لأسباب لها علاقة بموازين القوى وظروف عالمية محددة لا يجوز أن يسوغ، أو يختلط، بإشكالية السلبيات الذاتية للشعوب المقهورة، فلكل من هاتين الظاهرتين حسابه».

أمّا **الركن الثاني**؛ فإنّ إلقاء اللوم على الشعوب والمجتمعات العربية والمسلمة يعزز من الهجمة الصهيونية الأمريكية في إلقاء المسؤولية على النظام العربي أو على مجتمعاتنا، أو امتداد معاصر لنظرية «القابلية للاستعمار».

يضاف إلى نقد شفيق السابق رؤية لتيار إسلامي وعربي تقوم على أنّ في

(٣٤) انظر: منير شفيق، «قابلية مقاومة الاستعمار،» الغد، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

مفهوم «القابلية للاستعمار» ظلم للأمة والمجتمعات المسلمة التي أظهرت السنوات الأخيرة أنها على درجة من الوعي والإحساس التاريخي والديني والوطني، فقامت في فلسطين ولبنان والعراق حركات مقاومة ضد الاحتلال، وأثبتت أنّ الشعوب العربية والمسلمة «غير قابلة للاستعمار» مناكفة بذلك رؤية بن نبي النظرية.

نسبة كبيرة من الانتقادات الموجهة لأفكار بن نبي تعكس خلافات فكرية وسياسية محورية، بخاصة من قبل المدرسة التي ينتمي إليها منير شفيق، والتي تركز على دور العامل الخارجي وعلى مقاومته، وتقفز عن قضية التخلف والأمراض الداخلية، على اعتبار أنّ الأولوية للعوامل الخارجية.

إلّا أنّ الخطأ الذي يقع فيه التيار الناقد لبن نبي، في الفكر الإسلامي بخاصة والعربي بعامة، أنّه يفترض أنّ بن نبي لا يُحمِّل الاستعمار والعامل الخارجي مسؤولية كبيرة فيما وصلت إليه الأمور داخل الدول «المستعمَرة» أو في إعاقة النهوض والتغيير، وهذا مخالف بصورة كبيرة لرؤية بن نبي، الذي ربما يبالغ في الدور الاستعماري، إلى درجة تكاد تصل إلى عُقدة أو نظرية «المؤامرة الاستعمارية» في كل شيء، ويمكن إبراز هذا «الموقف المضخّم لدور الاستعمار» في كتابه **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**.

إذاً؛ بن نبي لا يقفز عن دور الاستعمار، بل على النقيض من ذلك يرفض الانشغال بالخطابات السياسية والاستسلام لمنطق تبرئة الذات من تحمُّل المسؤولية الأخلاقية والتاريخية عن مرحلة الضعف والتخلف، التي فتحت الطريق معبّدة أمام الاستعمار.

الأمر الآخر، وربما هو الأهم في رؤية بن نبي، أنّه لا ينظر إلى ظاهرة الاستعمار خارج السياق الحضاري والثقافي. إذ إنّ الاستعمار هو «فيضان» قوة حالة حضارية على حساب ضعف حالة حضارية أخرى. فالمواجهة الأعمق للاستعمار تتمثل بإدراك الفجوة الحضارية الكبيرة، التي شكلت عوامل القوة والضعف في الحالتين، ما يعني الاهتمام بالتعليم والثقافة والصناعة والزراعة والتنمية، التي تكفل تقوية الذات معنوياً ومادياً وتحصينها من الداخل، كي تكون عصيّة على الاحتلال والاستعمار أو أية صورة من صور الاستغلال.

الفصل الثالث

جودت سعيد:
الإصلاح السياسي من القاعدة إلى القمة

يعدّ جودت سعيد (السوري) أبرز من تسلّم مشروع «الإصلاح الثقافي ـ الفكري» من مالك بن نبي، ورفع شعار «إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم». لكنّه لم يكتفِ بشرح أو تبنّي أفكار بن نبي، بل عمل على التوسع فيها والبناء عليها، وأضاف مساهمةً خاصة به في إطار «المدرسة الثقافية».

وتبرز مساهمة سعيد في مذهب «اللاعنف»، الذي تبناه ونظّر له وعمل على نشر حججه وأفكاره من خلال كتبه وملاحظاته، وتبرز مساهمته ـ كذلك ـ في محاولة الإجابة عن سؤال: كيف يمكن توليد وخلق «الفعالية» لدى المسلم المعاصر بدلاً من حالة الجمود والتقاعس الحالية؟

أولاً: في استكشاف سنن تغيير النفس والمجتمع

أخذ سعيد المبادئ والمفاهيم الرئيسة لمدرسة مالك بن نبي وأسس عليها أغلب كتاباته وتبنّاها في رؤيته للإصلاح بصورة عامة، والسياسي منه بخاصة.

وينطلق سعيد من أنّ أية عملية تغيير وإصلاح جادة لا بد أن تنطلق من تغيير الإنسان ذاته، ونقله من حالة «الكلالة» إلى «الفعالية»، وهو ما يؤدي

إلى تغيير الواقع الاجتماعي وصولاً إلى الواقع السياسي[1].

وإذا كان مالك بن نبي قد وضع «مشكلات الحضارة» عنواناً لجميع كتاباته؛ فإنّ سعيداً وضع «سنن تغيير النفس والمجتمع» عنواناً لكتاباته ومشروعه الفكري، محاولاً التفكير والبحث في كيفية الانتقال من حالة «التخلف» الحضاري إلى «النهضة» عن طريق إدراك وفهم قوانين وسنن تغيير ما بالأنفس والمجتمع من ناحية، وإدراك «سنن الآفاق»، من ناحية أخرى، وصولاً إلى إفادة الإنسان بالصورة المثلى من «القدرة التسخيرية» المودعة في جنبات الأرض الواسعة.

يؤسس سعيد مشروعه على القواعد التي وضعها بن نبي من الانتباه إلى الأمراض والأزمات الداخلية، التي تشكّل العائق الأول والأساس أمام مشروع النهضة والإصلاح، ومنح الجانب الحضاري الأهمية الكاملة، باعتبار أنّ كلاًّ من التخلف والتقدم منظومة كاملة من المفاهيم والقيم والمشاعر والأنظمة. كما يسير سعيد في السياق نفسه الذي يدفع إلى الحديث عن الواجبات لا الحقوق واعتبار شروط النهضة كامنة في تفاعل الإنسان مع الوقت والتراب[2].

ويتخذ سعيد ـ كذلك ـ موقفاً سلبياً من الانشغال بالعمل السياسي بدلاً من الانشغال بالإصلاح الثقافي والحضاري، معتبراً أنّ «ما في الواقع هو انعكاس لما في النفوس»[3]، ومؤكداً أن المطلوب هو الأمة الراشدة وليس الحاكم الراشد «الأمة الراشدة أهم من الخلافة الراشدة؛ لأنّ الأمة الراشدة هي التي تصنع الخليفة الراشد وليس العكس، والأمة غير الراشدة تقتل الخليفة الراشد، كما قُتل علي بن أبي طالب. ولذلك علينا أن نعيد

---

(١) حول مفهوم الكلالة والفعالية، انظر: جودت سعيد، **الإنسان كلاًّ وعدلاً** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، أغلب فقرات الكتاب. وهو بالمناسبة من تأليف أخت سعيد، ليلى، لكن سعيداً تبنّى الكتاب ووضع اسمه عليه باعتباره يمثل أفكاره.

(٢) قارن ذلك بـ: جمال جمال الدين، مراجعة لتقويم مشروع التغيير، في: أبو يعرب المرزوقي [وآخرون]، **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٢٧٢. وهذا الكتاب يضم بين دفتيه مجموعة من المقالات والأبحاث حول فكر جودت سعيد تكريماً له ولمشروعه الفكري.

(٣) انظر: جودت سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ط ٥ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

الأمة الراشدة، وبعد ذلك ينتج عنها تلقائياً الخليفة الراشد»[٤].

ثانياً: مذهب ابن آدم الأوّل: نبذ العنف والسلاح

انطلاقاً من تلك الأسس في إدراك مشروع الإصلاح السياسي يتخذ سعيد موقفاً حاسماً ومعلناً، لا تردد فيه ضد استخدام السلاح للوصول إلى الحكم أو تغيير الواقع الاجتماعي والسياسي بالقوة المادية، لا بقوة الفكرة والبلاغ والخطاب.

ويرجع الاهتمام الكبير لدى سعيد وإصراره على مذهب «اللاعنف»[٥] إلى معايشته حقبة الصراع السياسي بين السلطة والإسلاميين واتخاذ اتجاهات إسلاميةٍ العملَ المسلح والسرّي في مواجهة «عنف السلطة». ولعلّ التجربة المصرية في الخمسينيات والستينيات، حيث كان سعيد يدرس في القاهرة، ثم بوادر تكرار التجربة في سورية في منتصف الستينيات، مثّلا الدافع الرئيس له للمسارعة في إصدار أول كتبه بعنوان **مذهب ابن آدم الأول** (١٩٦٦)، محذِّراً الإسلاميين من العمل المسلح، مهما كان جبروت الطرف الآخر.

يوضح سعيد طابع تلك المرحلة والأسباب التي دفعته إلى تبنّي هذا المذهب بالقول: « كنت هناك (يقصد بمصر) حين أُعدِم عبد القادر عودة وأصحابه، ثم غادرت القاهرة.. وأنا أحمل في نفسي همّ مشكلة العالم الإسلامي، وفي سورية كنت في الأحداث التي حدثت عام ١٩٦٥، وبعدها مباشرة أحسست بدافع لا يمكن مقاومته بضرورة أن أكتب (مذهب ابن آدم الأول) أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي، وطُبع الكتاب لأول مرة في دمشق عام ١٩٦٦، كتبته بعجلة خشية أن أضيع في الأحداث من غير أن أكون قد بيّنتُ موقفي من أسلوب العمل الإسلامي، وخاصة بعد أن شهدت الأحداث

---

(٤) انظر: المصدر نفسه، ١٨٣، وجودت سعيد، **مفهوم التغيير** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥)، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٥) مفهوم اللاعنف أحد المفاهيم الأساسيّة لدعاة الخطاب السلمي الإسلامي، وأول من نادى به العلامة أبو الكلام آزاد (توفي عام ١٩٥٨) ـ وكان رفيقاً للمهاتما غاندي، وطيب الله، وخان عبد الغفار خان (توفي عام ١٩٨٨م)، والمفكر المعاصر وحيد الدين خان. وقد تبنّى هؤلاء المفكرون في القارة الهندية تعبير «اللاعنف» ليحمل فكرة ومفهوم تقنيّة فاعلة في الصِّراع كفيلةٍ بإنجاز تحوُّلٍ اجتماعيٍّ سلميٍّ. ومن أبرز دعاته في الوطن العربي، جودت سعيد، وخالص جلبي. انظر: كريم دوجلاس كرو، «تأصيل السَّلام في الخطاب الإسلامي،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٧، العدد ٢٥ (٢٠٠١)، ص ١٥٧.

التي حدثت في مصر وتمنيت أن أساهم في تجنيب سورية من مثل ما حدث في مصر من النزاعات الدموية المؤلمة، وما حدث عندنا بعد ذلك كان أسوأ»[٦].

لكن مشروع «التغيير السلمي» لا يتجمّد عند ما سطّره سعيد في كتابه (ذاك)، بل يستمر معه ليطبع مساهمته الأبرز في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويشكل مرتكزاً أساسياً له ولمدرسته والمتأثرين به، وفي مقدمتهم شقيقته (ليلى) وزوجها خالص جلبي، الذي يطلق على سعيد لقب «غاندي العرب»[٧]. ويكتب جلبي عن مذهب اللاعنف «ومن خلال النقاش الطويل في مشكلة العنف واللاعنف وصلت أخيراً إلى القناعة التي بدأت أجمع أطرافها وأحبك خيوطها أنّ عالم السلام والكفاح السلمي قارة مميزة»[٨].

وعلى هذا الأساس الفكري والمعرفي والتأثر بمدرسة مالك بن نبي وجودت سعيد ألّف خالص جلبي كتابه **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، إذ ينقد الحركات الإسلامية ويقيّمها من منظور المدرسة «الثقافية» بتغليب جانب «النقد الذاتي» والإصلاح الداخلي على الاهتمام بالعمل السياسي والوصول إلى السلطة والقوة[٩].

بالعودة إلى سعيد ومشروعه؛ فإنّ إدراك السبب الرئيس لاهتمامه بنبذ العنف هو أنّ العمل الإسلامي بوجهته الواقعة (الاهتمام بالسياسة والمواجهة مع السلطة) كان يسير باتجاه مغاير تماماً لمقاربة سعيد الإصلاحية، التي تقوم على الاهتمام بالمعرفة والتغيير الثقافي والابتعاد عن الاشتباك المباشر مع السياسة، والتركيز على الواجبات بدلاً من الحقوق السياسية[١٠].

ذلك أنّ سعيداً يرى أنّ طريق العنف في العمل الإسلامي هي محصلة المداخل الخاطئة للإصلاح والتغيير «إنّ الدعوات والطرق التي تتبنى التغيير

---

(٦) انظر: خالص جلبي، «رحلتي الفكرية مع جودت سعيد،» في: المرزوقي [وآخرون]، **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**، ص ١١١، وذلك النص كتبه جودت سعيد حول سيرته الفكرية بطلب من خالص جلبي.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٩) خالص جلبي، **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤).

(١٠) انظر: جودت سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، ص ١٥.

تأتي البيوت من ظهورها، لذلك لا بد من تغيير أساسي في أساليب العمل الإسلامي ليتوافق مع سنن التغيير. ومن أمثلة ذلك، العمل على أساس الواجبات لا الحقوق، وإصلاح المجتمع قبل السياسة، وسلوك سبيل الإقناع والتربية لا سبيل العنف والإكراه»[11].

ثالثاً: (أنسنة) الثقافة في مواجهة «ثقافة العنف»

القراءة الأكثر عمقاً لمقاربة سعيد تذهب إلى أبعد من حرص الرجل على تجنيب المجتمعات عواقب صراع دموي بين الإسلاميين والسلطة، أو مجرد الحرص على العمل الإسلامي من الانزلاق إلى الطريق الخاطئة في الإصلاح وحمل السلاح بدلاً من القوة أو العمل بالسياسة بدلاً من النفس والمجتمع، أو تصور أنّ السلطة السياسية هي الأقوى، بينما يرى هو أنّ السلطة الأقوى والأعتى هي سلطة المعرفة والفكرة والثقافة.

إذ إنّ هنالك ثمة فلسفةً ثاوية، في مقاربة سعيد، مضمونها الرئيس (أنسنة) الحياة الاجتماعية والسياسية العربية وتقديس قيمة الإنسان وحقه في الحياة والوجود والتفكير واختيار حكومته، وتعزيز قيمة الأفكار وسلطتها بدلاً من سلطة القوة والحكم، والاعتداد بالإنسان الفرد ودوره، وتحريم استخدام القوة لحل الخلافات بين البشر، لما في ذلك من إزهاق للروح البشرية واعتداء عليها[12].

يوضّح سعيد أصول فلسفته الإنسانية «إنّ الإنسان اليوم لا يزال يعيش أزمة الثقة بالإنسان وأزمة تحقير الإنسان مع ما أراده الله له من تثبيت الثقة بقدرته، وذلك بما وضعه فيه وهيأه له، وهذا النظر الذي يعرض به القرآن وضع الإنسان يوحي بالثقة بمستقبل الإنسان، وأنه سيحقق ما عَلِمه الله وجهلته الملائكة»[13].

على الطرف المقابل؛ فإنّ البديل عن الثقافة السلمية، التي تقدّس الإنسان وحياته وكرامته، هو سيادة شريعة الغاب ومنطق القوة في الوصول إلى السلطة وفي العلاقة بين البشر، والغلبة للأقوى، عندئذٍ لا معنى للحديث عن حرمة النفس البشرية وقداستها.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١٢) قارن ذلك بـ: سعيد، مفهوم التغيير، ص ٦٢ ـ ٧٠.

(١٣) انظر: سعيد، العمل قدرة وإرادة، ص ٧٨.

المشكلة في العالم الإسلامي، استناداً إلى مقاربة سعيد، ليست بمن يمسك بمقاليد السلطة، إذا كان «إسلامياً» أو ديمقراطياً أم لا، بل المشكلة أبعد من ذلك، إنّها ثقافية وتربوية وأخلاقية، وهي ليست وليدة اليوم إنّما متجذرة في التاريخ الإسلامي «.. بعد الخلفاء الراشدين؛ ضاعت سنّة الرسول صلى الله عليه وسلّم بين المسلمين، وفزعوا عندما أخذ معاوية الحكم بالقوة، وشعروا أنهم فقدوا شيئاً كبيراً؛ لذلك أباحوا الغدر للتخلص من البغي، فوقعوا في دوّامة لا نهاية لها، أباحوا أن يستردوا الحكم بالقوة»(١٤).

ويرى سعيد أنّ ثقافة العنف والسلاح والقوة أصبحت مرضاً خطراً يحكم حياة الناس الاجتماعية والسياسية، وولّدت حالة من الفصام لدى المسلم، فهو خائف مستنكف عن العمل الإصلاحي «يسكت لعجزه عن مواجهة الغير، ثم ينتظر الفرصة السانحة لممارسة العنف ضده»(١٥).

ومرض «العنف»، الذي يعتبره سعيد «آفة العصر»، في مقابل غياب ثقافة الإصلاح والتغيير السلمي، هو ما يفسِّر عجز العالم الإسلامي عن الدخول في زمن الحداثة والأفكار. فالمنطق السائد هو منطق أبو تمام الذي قال منذ زمن بعيد: السيف أصدق أنباءً من الكتب. يقول سعيد: «إنّ فكرنا ما زال يسيطر عليه ما توحي به كلمة (عنترة) حين تذكر في الأدب الشعبي»(١٦).

هذا المرض (العنف) هو الذي يفسّر لماذا يتقاتل العلماء والمشايخ في أفغانستان ويتعاملون فيما بينهم بالصواريخ والطائرات. فهو «جرثومة مخبأة في أعماقهم وأعماقنا، وهو موجود عند اليساريين والقوميين أيضاً، وجميع من تربّى ضمن هذه الثقافة»(١٧).

وإذا كان «مرض العنف» يجد جذوره في التاريخ والموروث الثقافي، فإنّ التربية الأُسرية والمدرسية والعلاقات الاجتماعية والحياة السياسية العربية تعزز هذا المفهوم وتمنحه «المشروعية الواقعية»؛ لأنّها لا تقوم على تعزيز

---

(١٤) سعيد، مفهوم التغيير، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٦) سعيد، العمل قدرة وإرادة، ص ١٢١.

(١٧) سعيد، مفهوم التغيير، ص ١١٥. ويقصد سعيد بقتال العلماء الأفغان الحرب الأفغانية الداخلية التي اندلعت بعد خروج الاتحاد السوفياتي في أواخر ثمانينيات القرن المنصرم، وقبل ظهور إمارة طالبان الأولى في النصف الثاني من تسعينيات القرن المنصرم.

ثقافة الإنسان وكرامته وحريته وحقوقه، بل تقوم على التقليل من شأنه وعلى التلقين والوصاية وتربي فيه خصالاً تتناقض مع مشروع بناء إنسان سويّ مستقل قادر على الإبداع والعطاء والإنتاج[١٨].

يؤكد هذا المعنى أحد أبناء «المقاربة الثقافية»، جمال الدين، بالقول: «إنّ هدف التغيير الذي نادى به كل المفكِرّين المحترمين (يقصد مالك بن نبي وجودت سعيد) هو تحويل الإنسان المسلم إلى إنسان راشد فعّال متوازن في المنزل والعمل والمدرسة والمكتبة. . إلى إنسان يرفض الدجل والشعوذة والتقليد والانقياد من غير دليل. . إنسان يعرف قيمة هذا المخلوق الاستثنائي الغالية عند خالقه، ويثق بكرامته وكرامة كل إنسان، فيرفض الظلم والاضطهاد كما يرفض الذل والخنوع والاستسلام، فلا يرضى بالعبودية ولا يقبل الاستعباد»[١٩].

ولعلّ ما يشير إليه جمال الدين بمثابة إحدى الأفكار البنيوية لدى جودت سعيد، والتي يمكن تلمّسها في ثنايا كتاباته وأفكاره، إن لم يعبِّر عنها مباشرةً، ألا وهي تحرير الإنسان من خلال تحرير أفكاره. وما دعوته إلى التغيير السلمي والابتعاد عن العنف إلّا للتأكيد على ثقافة تُكرِّس قيمة الإنسان بوصفه فرداً حرّاً يؤمن بإنسانيته وعقله ويسعى إلى أن يتحرر من الاستعمار والاستبداد وفي الوقت نفسه ينعتق من سلطة الأشياء والمفاهيم الخاطئة التي تعيق ترسيخ مبدأ «إنسانية» الإنسان في العالم العربي والإسلامي[٢٠].

رابعاً: التغيير السلمي من القاعدة إلى القمة

إذاً؛ المشكلة ليست مشكلة «سلطة سياسية»، بل هي مشكلة ثقافية بامتياز. ولا تعدو السلطة الحالية إلّا أن تكون انعكاساً للواقع النفسي والاجتماعي، ومن ثمّ فإنّ الإصلاح السياسي لا يتأتى من تغيير الحاكم بطريق السلاح أو الانقلاب أو الثورة المسلّحة، وإنّما من خلال تغيير الإنسان والمجتمع من المدخل الثقافي ـ الفكري، بحيث تتأصل وتتجذّر

---

(١٨) انظر: سعيد، مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(١٩) جمال جمال الدين، «مراجعة لتقويم مشروع التغيير،» في: المرزوقي [وآخرون]، جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢٠) قارن ذلك بـ: سعيد، مفهوم التغيير، ص ٥٢ ـ ٦٠.

ثقافة سلمية إنسانية تنساب ـ بالضرورة ـ إلى تغيير الواقع السياسي نفسه[٢١].

بيت القصيد، هنا، أنّ الديمقراطية تتأسس على ثقافة سلمية تمنع استخدام القوة والسلاح في اللعبة الداخلية. «الديمقراطية معناها أنّ الناس اتفقوا على تحريم الوصول إلى الحكم بالقوة والعنف، فهم لا يجيزون لأحد أن يقوم بانقلاب للوصول إلى الحكم»[٢٢].

تأسيساً على هذه الفلسفة الإنسانية، وانطلاقاً من مدخله الثقافي في الإصلاح والتغيير، تقوم مقاربة سعيد (مذهب ابن آدم) التي خصص لها كتابه **مذهب ابن آدم: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ووسّعه في كتابه **كن كابن آدم**[٢٣].

أمّا كتابه **مذهب ابن آدم** الذي يعالج فيه مشكلة العنف في العمل الإسلامي تحديداً، باعتباره في صلب موضوعنا، أي مقاربات الإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي، فإنّه يقوم على توضيح رؤيته لأسباب نبذ العنف والعمل المسلّح والتأكيد على أهمية العمل السلمي بأبعاده المختلفة. كما يحاجج التيار الذي يتبنّى العمل المسلّح، وينقد حججه وآراءه.

ويرى أنّ أغلب المسلمين اليوم يتبنون عقيدة الخوارج! ويفسر ذلك بسيادة ثقافة أنّ تغيير الحاكم لا يتم إلّا بالخروج المسلح، لذلك فهم إمّا فريق خارج على الحاكم بقوة السلاح وتبنّي العمل العسكري وإما فريق «القعدة من الخوارج» وهم من يتبنون فكرة أنّ القوة هي الوسيلة الوحيدة لتغيير الحكم، لكنهم لا يحاولون ممارسة ذلك عملياً[٢٤].

السبب الذي يدفع سعيداً إلى إطلاق مصطلح «الخوارج» على من يؤمنون بالقوة في معادلة تغيير الحكم، يكمن بأنّ الخوارج هم من رفعوا السيف وأحلّوا استخدامه وقتلوا علي بن أبي طالب. ويرد على من يحاجّون

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٢٣) انظر: جودت سعيد، **كن كابن آدم** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧). الكتاب يضم بين دفتيه أغلب الأفكار الواردة في كتابه **مذهب ابن ادم** مع أفكاره حول المعرفة والقراءة والتغيير، ومؤشرات من تجربة الوحدة الأوروبية.

(٢٤) انظر: سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ص ٣٤.

بأنّ الخوارج قتلوا علي بن أبي طالب، أمّا من يتبنون العمل المسلح اليوم فهم يواجهون حكاماً مخالفين لسنن الإسلام وشرائعه، بالقول: إنّ من قتل علياً من الخوارج كان يعتقد أنه «كافر»[(٢٥)].

الأصل، وفقاً لسعيد، ألا يُترك أمر التغيير بالقوة واستخدام السلاح لتقدير الأفراد والجماعات، وأن يكون الأمر قضائياً ومؤسسياً «إذا اجتمع بعض الأفراد سرّاً، وأصدروا حكم الإعدام، أو قرروا القيام بحركة انقلابية، وأعطوا لأنفسهم سلطة تنفيذ مثل هذه الأحكام، لا يكونون قد خدموا الإسلام وأيّدوه، لأنّ الإسلام لا يعطي أمر إصدار مثل هذا الحكم وتنفيذه، حتى في القصاص من القاتل المعتدي، لأي فرد عادي في المجتمع الإسلامي، ولا لبعض الأفراد الذين لم يسلم لهم المجتمع بذلك. فكيف يخوّل المسلم لنفسه تنفيذ هذا الأمر الخطير، واستباحة الدماء في أوضاع فيها كثير من الالتباس والغموض..»[(٢٦)].

واستناداً إلى هذه الرؤية يعرّف سعيد الفرق بين الخروج والجهاد المشروع: «الخروج هو استخدام القوة والعنف للوصول إلى الحكم. والجهاد هو استخدام القوة بعد الوصول إلى الحكم برضا الناس، لمنع الإكراه في الدين..». فالخوارج هم خارجون على القانون والنظام، لأنهم استباحوا استخدام السلاح في عملية التغيير الداخلي[(٢٧)].

ويشترط سعيد للجهاد المشروع شرطين رئيسين؛ **الأول** متعلق بالمجاهد، وهو أن يكون قد وصل إلى الحكم برضا الناس واقتناعهم. **والثاني** للمجاهد ضده، وهو أن يكون قد أكره الناس على دين معين أو منعهم حقهم في اختيار دينهم. ومن الواضح أنّ هذه الشروط متعلقة بـ «جهاد الطلب» وليس بجهاد الدفع وهو منع اعتداء الغير على أراضي المسلمين وأعراضهم وأموالهم أي حق المسلمين في «الدفاع عن النفس»[(٢٨)].

ويدحض سعيد الحجج والذرائع التي يستند إليها تيار العمل المسلح، وفي مقدمتها تكفير الحكام، فاستباحة الخروج عليهم، وفقاً للنص النبوي «إلّا

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٨، وقارن ذلك بـ: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ١٤٠ ـ ١٤٥.

أن تروا منهم كفراً بواحاً»، ومع تأكيد سعيد عدم رغبته في الدخول في إشكالية تعريف الواقع فيما إذا كان ينطبق عليه مفهوم الجاهلية والكفر أم الإسلام. . ، إلّا أنه يرى أن الحكام وفق مفهوم المسلمين لم يصلوا بعد إلا إلى إعلان إنكارهم وجحودهم السافر بالإسلام، وهو ما يمنع الخروج عليهم(٢٩).

يستقرئ سعيد سير الأنبياء بالإصلاح والتغيير ليصل إلى نتيجة رئيسة وهي أنهم لم يستخدموا طريق العنف والعمل المسلح، بل اعتمدوا جميعهم طريق البلاغ المبين في مواجهة ظلم السلطة وتعسفها تجاههم. وهي الطريق التي سار عليها الرسول (ﷺ) إذ «لم يصل إلى الحكم بالقوة المسلحة وإنما بقوة الفكرة»(٣٠).

لكن، ماذا لو رفض الحكام منطق «البلاغ المبين» في الإصلاح السياسي واستخدموا أساليب الإكراه والضغط والتعذيب والسجن بحق دعاة الإصلاح، فما هو الخيار في مواجهة ذلك؟. .

يصرّ سعيد على أنّ البلاغ المبين هو الخيار الوحيد، ويرفض الرد على العنف بالعنف «لا مانع أن يبتلى المؤمن وأن يسجن في سبيل إخراج الإسلام من سجن الكتمان والتحريف»(٣١).

ويرى سعيد أنّ التأكيد على واجب الدعوة للإصلاح والتغيير والصبر على أذى الحكام حتى لو أدى ذلك إلى القتل هو الخيار الوحيد، «نقول الحق، ولا نخرج على الحاكم ولا نقتله ولا نغتاله، ولا نفرح باغتياله، إنه مخطئ ومع ذلك لا أخرج عليه وإن ضرب ظهري وإن أخذ مالي وأواجهه بكلمة الحق ولا أكف عنها»(٣٢).

بل يذهب سعيد إلى عدم القبول بمنطق القوة في الوصول إلى الحكم، حتى لو توفرت لـ «الإسلاميين» جميع أسباب الوصول إلى الحكم بهذه الطريق لأنهم بذلك «يستنّون سنّة سيّئة»(٣٣). فضلاً أنّ المضارّ المترتبة عن

---

(٢٩) انظر: سعيد، مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٣١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣٢) انظر: سعيد، مفهوم التغيير، ص ٢٣٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

العنف وخيمة على صورة الدعاة وعلى أخلاقهم، إذ تجعلهم يمارسون التقية والكذب والسرية ويبتعدون عن الوضوح الشديد والصدق والنقاء، وهي الشروط الأساسية لنجاح الدعوة الإسلامية[٣٤].

في المقابل، فإنّ الابتعاد عن «العمل المسلح» يمنح الإصلاح الإسلامي إيجابيات عديدة أبرزها: الجو الصحي ومنح الفرد القدرة على القيام وحده بواجب الدعوة والبلاغ والإصلاح، إزالة الرهبة من السجن والابتلاء، استخلاص النماذج الفاضلة، إيقاظ روح الاجتهاد والاستيقاظ الفكري، طالما أن الإصلاح يعتمد على الحجة الفكرية وليس القوة المسلّحة[٣٥].

بعد ذلك؛ ليس غريباً أن يؤيد جودت سعيد مذهب غاندي بالتغيير السلمي وأن يمتدح الثورة الإيرانية (١٩٧٩) باعتبارها كانت سلمية ولم تكن مسلحة، وأن ينتقد الأعمال المسلحة التي تقوم بها الجماعات الإسلامية في العديد من الدول ضد الحكومات[٣٦].

خامساً: الإصلاح هو محصول الفعالية والعمل

إذا كان شطرٌ كبير من مشروع جودت سعيد مخصّصاً لنقد مقاربة «العمل المسلّح» فإنّ شطراً رئيساً من اهتمامه أيضاً يتمثل في الطريق إلى توليد العمل والفعالية لدى الفرد المسلم وفي المجتمعات المسلمة، لتحقيق هدفه بـ «تغيير ما في الأنفس» وصولاً إلى تغيير الواقع العام والواقع السياسي كذلك.

يخصص سعيد كتابه **العمل قدرة وإرادة** لموضوع الفعالية وإنتاج المسلم العامل. ويقسم عناصر العمل إلى قسمين رئيسين: هما الإرادة والقدرة. ويرى أنّ الإرادة تتشكل من توافر عنصرين هما العقل والمثل الأعلى (أي وجود قيمة وفكرة عليا يؤمن بها الإنسان ويسعى إلى تحقيقها)، ومن الواضح أنّ «المثل الأعلى» يماثل «الفكرة الدينية» عند مالك بن نبي وهي شرط تفاعل الإنسان مع الوقت والتراب، أمّا القدرة فتنتج عن تفاعل عقل الإنسان مع «القدرة التسخيرية» المودعة بالكون[٣٧].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

(٣٥) انظر: سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ص ١٨٥ ـ ١٩٤.

(٣٦) انظر: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣٧) انظر: سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

لكن ما يفتقده العالم الإسلامي اليوم ليس الإرادات إنما القدرات، وتحديداً «القدرة الفهمية» في إدراك سنن النفس والمجتمع والطريق إلى التخلص من الأمراض والعجز، وصولاً إلى استثمار القدرات التسخيرية في الكون وتحقيق الفعالية المنشودة. ولعلّ هذه الفكرة هي التي تلخص أهداف مشروع سعيد إدراك «سنن الأنفس والآفاق»، فالتغيير يتحقق عندما يدرك الإنسان قدراته وإمكانياته فيسعى إلى تغيير المجتمع باستثمار ما أودعه الله في الكون من أسرار وقدرات. وهذا الإدراك الذي لا يتأتى إلا بالمعرفة والفكرة والاضطلاع بالعلوم الإنسانية والطبيعية، وهو ما يفسر تأكيد سعيد على أهمية الأفكار والمعرفة والثقافة في عملية التغيير والإصلاح(٣٨).

في المقابل؛ فإنّ أحد أسباب الخلل والخطأ في المقاربات الفكرية السائدة عند المثقفين أنهم جعلوا المشكلة في الإرادات لا في القدرات، ففسروا مشكلة العالم الإسلامي بنقص الإرادة والإيمان، وهو تفسير ـ وفقاً لسعيد ـ غير صحيح. فالمشكلة لا تكمن بنقص الإيمان، وهو متوفر لدى أعداد كبيرة من المسلمين، وإنما في نقص القدرة الفهمية في إدراك جوانب الخلل والقصور والأمراض والقدرة العملية بتحقيق ذلك على أرض الواقع(٣٩).

ويدلّل سعيد على آثار غياب الشعور بأهمية «القدرة الفهمية» لدى المسلمين بأنّ «المسلم يشعر بالقصور ويدين نفسه حين لا يعدّ القوة، بينما لا يشعر بأدنى وخز في الضمير حين يقصر عن السير في الأرض والنظر في عاقبة الذين خلوا من قبل»(٤٠).

الكثير من المسلمين يريدون بصدق تحقق الإسلام في واقع الحياة، لكن هذه الأمنيات أو الإرادات لا تبعثهم على التفكر والعمل لأنهم ينتظرون «أن يتحقق هذا الدين ـ ما دام منزلاً من عند الله ـ بطريقة سحرية غامضة الأسباب»(٤١).

---

(٣٨) قارن ذلك بـ: محمد العمار، «جودت سعيد كما أفهمه، وكيف عرفته،» في: المرزوقي [وآخرون]، جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه، ص ٥٠ ـ ٦٠.

(٣٩) سعيد، العمل قدرة وإرادة، ص ٢٣٠ ـ ٢٦٠.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

سادساً: اعتراضات ودعاوى: «النخبوية» واللاواقعية الفكرية

تُوجّه إلى مقاربة سعيد الانتقادات ذاتها التي تُوجّهُ إلى مقاربة مالك بن نبي، وتحديداً ما يتعلّق بالقفز عن الشروط السياسية، التي تحدّ من قدرة الإصلاحيين على العمل والإنتاج في المجال الثقافي الذي يركز عليه الرجلان.

فإذا كان سعيد يطالب بإعادة الفعالية للإنسان وإخراجه من حالة الجمود والركون (الكلالة) إلى الفعالية؛ فإنّ الاستبداد السياسي بمعاوله في المجتمع والنفس البشرية يجعل من الصعوبة بمكان إنجاح هذه المهمة، لأنه يضع العوائق في وجه أي محاولات إصلاحية، من خلال أدوات ومجالات عديدة أبرزها المناهج التعليمية والإعلام والسياسات وأغلبها قد يسير في الاتجاه المعاكس لمسار الإصلاح.

الرد على استثناء العمل السياسي المباشر من مشروع الإصلاح هو المقولة التي يرددها دعاة المقاربة السياسية، سواء كانت ثورية أم إصلاحية، وهي أنّ «الله يزعُ في السلطان ما لا يزعُ في القرآن». فالحاكم (أو السلطة السياسية) إما أن يكون عامل تسريع لمشروع الإصلاح وإما أن يكون عامل تثبيط وعرقلة له، بما يمتلك من قدرات وأدوات حضور ونفوذ داخل المجتمع.

وإذا كان سعيد يهتدي في بناء مقاربته للإصلاح السياسي بسِيَر الأنبياء والمرسلين فإنّ دلالة هذه القصص تشير من الوجه الآخر إلى أنّ أغلب الأنبياء لقي مصيراً قاسياً على يد أعداء الإصلاح، ولم يتمكن إلا القليل منهم الوصول إلى مرتبة القيادة والسلطة، لكن ذلك لم يكن بالتوسل بالأسباب التي دعا إليها سعيد (المدخل الثقافي) وإنما لأسباب أخرى، إما مرتبطة بالإرادة الإلهية أو الظروف السياسية التي وصلوا من خلالها، كما هي حال كلٍّ من سليمان ويوسف عليهما السلام.

أمّا دولة الرسول محمد (ﷺ)؛ فإنّ العديد من المقاربات الإصلاحية الإسلامية ترى أنها قامت بعدما استجاب له أهل القوة والنفوذ «الشوكة السياسية والعسكرية» في المدينة المنوَّرة فبايعوه في بيعة العقبة الأولى والثانية. بمعنى أنّ المشروع الإسلامي تحقق في أرض الواقع عندما تحوّل إلى سلطة ودولة وحمله أهل النفوذ والقوة، بينما كان الرسول والصحابة الكرام يعانون التعذيب والاضطهاد، والخلل في ميزان القوى عندما كانوا في مكة وكانت السلطة والنفوذ بيد زعماء قريش. فالمشروع الإسلامي لا يتحقق

إلّا بعد امتلاك الدولة والسلطة والقوة، وهو ما عبّر عنه الإمام الغزالي بوضوح قاطع عندما قال: «الدين أُسّ والسلطان حارسه، فما لا أُسَّ له فمهدوم وما لا حارسَ له فضائع».

على وجاهة هذه الانتقادات وامتلاكها حججاً قوية؛ إلّا أنّ دفاع سعيد عن «سلمية الإصلاح» هو دفاع معزز أيضاً بحجج وأدلة متينة، كما تمت قراءته في العديد من الأدلة والحجج، أبرزها ضرورة تكريس ثقافة تحرِّم استخدام السلاح في المعادلات السياسية الداخلية، حفاظاً على قدسية النفس البشرية وكرامتها، بخاصة أنّ هنالك دولاً عربية وإسلامية ابتليت بالحروب الأهلية والصراعات الدموية، ولم يشفع تبدّل وتغيّر السلطات بالانقلابات بالتخلص من هذه الآفة التي عززت في الموروث الثقافي والثقافة الشعبية أن القوة وحدها هي عنوان التغيير، فافترق الناس بين يائس ومحبط وبين ثائر وخارج على الحكومة، والضحية الأولى في كل ذلك ثقافة التغيير السلمي المدني.

إذاً؛ ما يحاول سعيد القيام به هو شق طريق ثالثة، إن جاز لي التعبير، تخرج بالمجتمعات العربية والمسلمة من الخيارين السابقين، وتقوم على إمكانية التغيير من خلال مستويات أخرى غير المستوى السياسي، بمعنى التغيير الثقافي والمساهمة في بناء المجتمعات والأمة الراشدة التي تفكر في دورها ومسؤوليتها، بدلاً من أن ترمي الحِملَ بأسره عن ظهرها وتتذرع بالسلطة لتبرير تخلّيها عن واجبها التنموي والإصلاحي.

ومع ذلك كله، فإنّ سعيداً لم يُلغِ العديد من الأدوات، التي يمكن من خلالها معارضة السلطة أو القيام بالمشروع الإصلاحي، كالاحتجاج السلمي والعصيان المدني وقول الحق ومواجهة الفساد وغير ذلك، لكنه طالب أن يكون هنالك إعلان واضح وصريح من قبل الإسلاميين بتحريم العمل المسلح والسري داخل المجتمعات العربية والمسلمة للتأكيد على مسألتين مهمتين؛ الأولى، بناء ثقافة إنسانية راسخة في المجتمعات العربية والمسلمة، والثانية، منع التذرع بتهم الإرهاب والعمل المسلح للقضاء أو التنكيل بالحركات الإسلامية، وهو ما حصل في تجارب عربية معاصرة.

تجدر الإشارة في السياق ذاته إلى مقاربات أخرى أكّدت على رؤية سعيد بتحريم ومنع استخدام السلاح في المعادلات أو الصراعات السياسية

الداخلية، ومن هذه المقاربات كتاب عبد الحميد أبو سليمان **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار (رؤية إسلامية)**(٤٢)، ومقاربة أبي الأعلى المودودي الذي ذهب مذهب سعيد في تحريم العمل المسلح والسري، حتى لو كان مضمونَ العواقب والنتائج(٤٣).

الميزة الأخرى لمقاربة سعيد (وقبله مالك بن نبي) أنّها تحقق نتائج واقعية، إذا أُخذ بها، من دون الحاجة إلى انتظار الوصول إلى السلطة أو تغييرها؛ ذلك أنّ هذه المقاربة تركز على القيم الأخلاقية في التعامل اليومي، حيث تشمل الثقافة المعنى المعرفي والسلوكي، وبالتالي هي ذات شق تنويريّ

---

(٤٢) عبد الحميد أبو سليمان، **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠)، إذ يحدد لنا الكاتب منذ البداية أنّ التعامل مع هذه القضية لابد أن يكون من خلال المنهج الشمولي التحليلي، الذي يستند إلى دراسة تحليلية لمصادر التنظير الإسلامية وإلى سيرة الرسول (ﷺ)، ودراسة محاولات التغيير على مر التاريخ الإسلامي. ويبين أن دراسته وتأمله في هذه القضية قاده إلى النتيجة التالية: «لا شك أنّ ما كان سياسياً في داخل أي مجتمع لا يحل بشكل إيجابي بنّاء، إلّا سياسياً، وأنّه لا يصحّ إعطاء المشروعية لأي حل من الحلول، يقوم على أساس وسائل القهر والإكراه، من قبل أي فئة من فئات المجتمع حاكمة أو محكومة، في كل ما يتعلق بقضايا المجتمع ذات الطابع السياسي العام» (ص ٨).

ويشير المؤلف إلى قضية منهاجية أساسية كان لغيابها دور كبير في الغبش والتذبذب في فهم موضوع العنف، حيث لابد من التمييز بين مستويات ثلاثة في تناول قضايا الصراع، فهناك الصراع السياسي داخل الأمة أو داخل المجتمع السياسي، وقضايا الصراع السياسي بين الأمم والمجتمعات المتقابلة، وقضايا المدافعات الناجمة عن واجبات السعي بالدعوة نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحض على مكارم الأخلاق والدعوة لإحقاق الحقوق، ثم يتحدث الكاتب عن ضرورة وجود «وعي مفاهيمي» يتناول عن فكر وروية ورؤية منضبطة شمولية للنصوص الإسلامية، إلى جانب وعي دروس التاريخ الإسلامي، إذ سيكون لهذه الرؤية دور في وضع حد لنزيف الدماء داخل المجتمعات الإسلامية. في هذا السياق يرى الكاتب أن النصوص كثيرة في هذا المجال: فمنها ما يتعلق بالفتن والصراعات السياسية داخل المجتمع الواحد، وهنك نصوص تتعلق بالجهاد ودفع أذى المعتدين، وهناك نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي يجب على الباحث التمييز بين المقتضيات والأحوال التي تتعامل معها النصوص الثلاثة.

(٤٣) قارن ذلك بـ: أبو الأعلى المودودي: **بين يدي الشباب**، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٨٣)، ص ٦٨ ـ ٧٠، و**واجب الشباب المسلم اليوم** (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٨، حيث يؤكد أنّ السبيل الوحيد للوصول إلى الحكم هو صندوق الاقتراع والمسار الديمقراطي، ويرفض بصلابة أي حلول تأتي بالإسلاميين إلى السلطة عن طريق العمل السري والمسلّح، ويوجّه نصيحة للشباب المسلم «أود أن أوجه لكم في الختام نصيحة وهي: أن لا تقوموا بعمل جمعيات سرية لتحقيق الأهداف، فذلك لا يجدي بشيء، ومحاولة للوصول إلى الغاية بأقصر الطرق».

يسعى إلى تطوير المجتمعات وإحداث اختراق فكري وثقافي واجتماعي، وعدم التوقف على الجانب السياسي.

يوضّح الفكرة السابقة جمال جمال الدين، في تعقيبه على مشروع سعيد «إنّ على الذين يستخفّون بالتغييرات الصغيرة في النفس والمواقف والسلوك ويتمسكون دونها بالأفعال البطولية في مكافحة الاستبداد والاستعمار والقوى الكبرى، أن يعلموا أننا لن نستحق شرف الخلاص من الاستبداد والقهر والسيطرة الاستعمارية، ولن نستحق احترام شعوب العالم، ولن يحسبوا لنا حساباً إلا بعد أن تصبح شوارعنا نظيفة.. ونحترم قوانين السير.. ولا نؤذي جيراننا.. وأننا لن نستحق شرف الخلاص من العبودية ما لم نخلّص نفوسنا من الاستعباد، ولن نتخلّص من الذل ما لم نبنِ الكرامة في نفوسنا.. وكل هذا لن يحصل ما لم يتغير الإنسان.. وهو لن يتغير ما لم يغيّر أفكاره ومعتقداته ومفاهيمه ونظرته إلى نفسه والعالم من حوله»[٤٤].

(٤٤) جمال الدين، «مراجعة لتقويم مشروع التغيير،» ص ١٨٠.

الفصل الرابع

المدخل «المعرفي ـ الفكري» للإصلاح السياسي

تمثل تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي مدخلاً آخر من مداخل الإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي. وتكمن ميزة هذه التجربة أنّها جاءت في مرحلة متأخرة بعد صعود ما يسمى حركات الإسلام السياسي، التي طرحت بدورها مقاربة نظرية وعملية للإصلاح السياسي.

تجربة المعهد العالمي، وإن كانت تؤكد أنّها لا تمثل بديلاً عن الحركات الإسلامية أو الجهود الإصلاحية السابقة عليها، وأنّها لا تقدم تصوراً خاصاً للإصلاح السياسي، إلّا أنّها تنطلق من التقدير بوجود قصور كبير في الجهود والمحاولات الإصلاحية الإسلامية يتمثل ـ بدرجة رئيسة ـ في ضمور الجانب الفكري والمعرفي في تلك الجهود، ما يستدعي التركيز بصورة أساسية على هذا الجانب باعتباره حجر الأساس في مشروعها المؤسسي العام، بل في المشروع الحضاري الإسلامي.

ومن مميزات هذه التجربة أنّ أسّسها في الغرب مجموعة من الأكاديميين المسلمين الذين درسوا ودرّسوا في الجامعات الغربية واشتبكوا بصورة مباشرة مع المعاهد والجامعات هناك، فاكتشفوا ضرورة منح الجانب المعرفي والفكري درجة أكبر من الاهتمام، ليس على الصعيد الفردي فقط، وإنّما على الصعيد المؤسسي؛ بمعنى وجود جهود متكاملة في العديد من الحقول الفكرية والمعرفية لبناء معرفة إسلامية جديدة تتأسس على رؤية نقدية للتراث الإسلامي والتعامل مع مصادر التنظير من ناحية، وعلى «غربلة التراث

الغربي» ـ من ناحية أخرى ـ وإعادة صياغته بما يتناسب مع المنهج المعرفي والفكري الإسلامي، وصولاً إلى ما يسميه عبد الحميد أبو سليمان مفهوم «الأصالة المعاصرة»[1].

ومن رحم الحاجة إلى بناء المعرفة الإسلامية، بخاصة في الحقول الاجتماعية والإنسانية، تطورت رؤية هذه المجموعة إلى تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي جُعلت مسألتا إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي هدفيه الرئيسين، وصولاً إلى إنتاج جيل من العلماء والمثقفين المسلمين الذين يمتلكون سلاح المعرفة والفكر، ويقومون بالدور الرئيس في إعادة صوغ الإنسان المسلم معرفياً ووجدانياً ليكون مؤهلاً للإصلاح والتغيير والقيام بمهمة التنمية المطلوبة[2].

أولاً: الأزمة الفكرية: المرض العضال في مواجهة الإصلاح

تنطلق رؤية المعهد العالمي للفكر الإسلامي من اعتبار الأزمة الفكرية أساس البلاء. وإذا كانت بداية أزمة الأمة في الخبرة التاريخية في المجال السياسي والاجتماعي؛ فإنّ هذه الأزمة انتقلت إلى الجانب الفكري والمعرفي، وهو الجانب الذي بات المعطِّل والمكبِّل للعقول الإسلامية من الإبداع والتغيير[3].

إرهاصات الأزمة الفكرية بدأت في التاريخ الإسلامي عندما حدث الفصام والانفصال بين السلطة السياسية والعلماء والمثقفين الذين اضطروا إلى الانعزال عن الحياة السياسية وعدم مواكبتها، واستمر التردي، على الرغم من بعض المحاولات الإصلاحية، إلى أن وصل إلى حالة من الجمود

---

(١) مقابلة خاصة أجراها محمد أبو رمان مع فتحي الملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. قارن ذلك بـ: **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٤ ـ ١٥، وحول مفهوم «الأصالة المعاصرة»، انظر: عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٤٤.

(٢) انظر: طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٣١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ و٥٦، و**إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، ص ٣٢.

الفكري والمعرفي وتعطّل العقل المسلم عن وظيفة الإنتاج والإبداع ومواجهة التحديات[٤].

وفقاً لهذه الرؤية؛ فإنّ الأولوية الرئيسة تكمن في إعادة إنتاج العقل المسلم معرفياً وفكرياً والتخلص من أمراضه في مجال التصورات الكونية والاجتماعية. ولم تقف الأزمة الفكرية عند حدود العقل بل أصابت الوجدان المسلم والمجتمع ومختلف القطاعات التعليمية والثقافية، وأدت إلى حالة من العطلة والغياب الحضاري، وصولاً إلى المرحلة الراهنة[٥].

يوضح الرؤية السابقة د. طه جابر العلواني في كتابه **إصلاح الفكر الإسلامي** بالقول: «إنّ الأزمة التي نعانيها أزمة فكرية بالأساس، تندرج تحتها سائر الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها»[٦].

ولمواجهة الأزمة الفكرية تأسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ليجمع المهتمين بالفكر الإسلامي، الذين يتشاركون مع المعهد في ضرورة إصلاح الفكر والمعرفة الإسلامية، وتأسست كذلك جامعة العلوم الاجتماعية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا[٧].

ولعلّ تأسيس هذه المراكز والمعاهد العلمية والفكرية يهدف إلى «مأسسة» الجهد الإسلامي في الحقل الأكاديمي والفكري وإنتاج جماعة علمية تقدم مساهمة في إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه من ناحية، وتقدِّم المعرفة الإسلامية في الحقول المختلفة في الجامعات من ناحية أخرى[٨].

ثانياً: المدارس والجامعات «ميدان المعركة» الرئيس!

وطالما أنّ المشكلة الرئيسة هي في الفكر والمعرفة؛ فإنّ ميدان المواجهة سيكون الجامعات والمعاهد والمدارس في سبيل إنتاج جيل من المدرسين والمعلّمين والمثقفين يحملون هذا المشروع ويساهمون في إعادة صياغة الإنسان

---

(٤) انظر: العلواني، المصدر نفسه، ص ٣٩ وما بعدها.

(٥) انظر: **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، ص ٣١.

(٦) انظر: العلواني، المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٧) مقابلة خاصة مع د. فتحي الملكاوي.

(٨) المقابلة نفسها.

المسلم في متوالية التنشئة والتربية. يقول عبد الحميد أبو سليمان: «المؤسسات العلمية والتعليمية في البلاد الإسلامية مع المنزل والأسرة جنباً إلى جنب هي الساحة الكبرى والمعقل الأول الذي تنشأ فيه العقول والطاقات والمنطلقات»[٩].

وإذا كانت الأزمة فكريةً بالأساس، وكانت انعكاساتها السلوكية والنفسية والوجدانية تطاول مختلف جوانب الحياة، فإنّ الميدان الأخطر والأهم، في رؤية روّاد هذه المدرسة، هو ميدان التعليم، وتحديداً التعليم العالي، أي الجامعات والكليات والمعاهد التي تصاغ فيها عقول الأجيال الجديدة وتنبني. فيما تبدو المشكلة الكبرى في أنّ هنالك نقصاً كبيراً في المعارف الإسلامية في أكثر من عشرين حقلاً معرفياً، ما يؤدي إلى حالة من الاغتراب والاضطراب والأزمة بين شعور المسلم الديني والتزامه الإسلامي وبين واقعه وأفكاره وتعليمه[١٠].

المهمة، إذاً، تتمثل بالعمل في الجامعات والتعليم والتدريس وإعداد الكتب الجامعية وصوغ المعرفة الإسلامية والرهان على إعداد الأجيال القادمة. فـ «إمكانية التغيير في كيان الأمة تكمن في العمل المستقبلي وإعداد الناشئة نفسياً وفكرياً، على أسس سليمة، تعدّها لأداء دورها الحضاري بعد أن يكتمل تكوينها»[١١].

وفي هذه الزاوية من الرؤية يبدو الفشل في جهود الحداثة وتطوير المجتمعات المسلمة اليوم، على الرغم من كل الجهود المبذولة في هذا السياق، نابعاً من أنّ «بنية الواقع الإسلامي لم تتطور أو تتغير نوعياً، ولذلك فإنّ مظاهر الحداثة في عالمنا الإسلامي تعتبر أشكالاً مستوردة»[١٢].

ثالثاً: «الثغرة الفكرية» في الإصلاح السياسي الإسلامي

ثمة إصرار من المعهد على أن مشروعه ليس بديلاً للمشاريع الإصلاحية الإسلامية السابقة، وأنه لا يقدم تصوراً مستقلاً لمفهوم الإصلاح السياسي،

---

(٩) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص ٢٢٤.

(١٠) العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٣٦.

(١١) أبو سليمان، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٢) انظر: العلواني، المصدر نفسه، ص ٣١.

وأنه مجهود تكاملي يسعى إلى سد النقص: «من هنا جاء اختيارنا المرابطة في هذا الموقع الفكري، أو الثغر الثقافي، والتوجه نحو القضية الأهم والأصعب: إصلاح المناهج العقلية، وبناء الشوكة الفكرية، وتنقية الموارد الثقافية في ضوء الكتاب والسنّة، لاعتقادنا أنّ ذلك يشكّل الرحم والمحضن الذي تتشكل في داخله الأجنة الحضارية القادرة على استئناف الحياة الإسلامية وبناء الحضارة الإسلامية»(١٣).

على الرغم من (ذلك)؛ فإنّ النظر في جهود ومواقف وتصورات المعهد للإصلاح الإسلامي بعامة، والإصلاح السياسي بخاصة، يبرز بوضوح أنّ هنالك مقاربة خاصة وتصوراً مختلفاً عن المقاربات الإسلامية الأخرى، بخاصة ذات الطابع السياسي والحركي، وهو ما يعترف به أحد مدراء المعهد، لكنه يرى أنّ هذه المقاربة «جاءت غير مقصودة ولا مباشرة»(١٤).

من ناحية أخرى؛ فإنّ الإصرار على منطلقات ومقولات رئيسة في تصور مفهوم الإصلاح السياسي، يجعل من مقاربة المعهد ذات طابع نقدي للعديد من المقاربات الأخرى، وهو النزوع الذي يظهر جلياً في أحيانٍ معينة، ومستتراً أو ضمنياً في أحيانٍ أخرى.

ولعلّ الوقوف عند بعض القضايا الرئيسة يساعد على استنطاق مفهوم الإصلاح السياسي في رؤية المعهد..

- انطلاق رؤية المعهد العالمي من أهمية المعرفة والفكر في مشروع الإصلاح ووجود نقص وقصور كبير في هذا الحقل، ما يشير - من زاوية أخرى - إلى علاقة تبادلية بين المعرفة والإصلاح السياسي، تقوم على أهمية المدخل الفكري والمعرفي في الإصلاح، وعدم اكتمال جهود الإصلاح إلّا بوجود مشروع فكري ومعرفي (يؤطر) الإصلاح ويرفده ويشكّل المعين النظري له.

- ينبثق عن الملاحظة السابقة أنّ الجامعات والكليات والأسرة والمدرسة هي مؤسسات أساسية ورئيسة للإصلاح السياسي، وهي مقاربة مختلفة عن المقاربات التي ترى أنّ البرلمان أو الجيش أو الحزب السياسي هي مؤسسات

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

(١٤) مقابلة خاصة مع د. فتحي الملكاوي.

الإصلاح وأدواته. ويؤدي هذا التصور إلى لفت الانتباه إلى مؤسسات اجتماعية رئيسة لم تنل الاهتمام الكبير في تصور العديد من المشاريع الإصلاحية الإسلامية سابقاً وحالياً[15].

• من الواضح من مقاربة المعهد أنّه لا ينظر إلى أن «المشكلة السياسية»، سواء ارتبطت بالمدخل الداخلي (الاستبداد) أو الخارجي (الاحتلال والهيمنة)، هي العائق الرئيس للإصلاح السياسي. بل تشترك رؤية المعهد مع المدرسة الثقافية في مقاربة الإصلاح السياسي وهي أنّ المشكلة تكمن في المجتمع لا السلطة، بدرجة رئيسة في الإنسان المسلم العاجز فكرياً ومعرفياً عن حل مشكلاته. والحل، وفقاً لذلك، لا يكمن في العمل السياسي بدرجة رئيسة بقدر ما يكمن في إصلاح المجتمع والإنسان فكرياً ومعرفياً ووجدانياً ـ تربوياً[16].

• بناءً على الملاحظة السابقة؛ فإنّ رواد المعهد يقتربون من رؤية بن نبي للاستعمار ولمفهوم «القابلية للاستعمار»، إذ يقول عبد الحميد أبو سليمان: «نعتقد أنّ الاستعمار ونجاح سياساته الظالمة العدوانية إنما هي أعراض مَرَضية مكّنت لها تربة مريضة بأمراض أخطر وأعمق تكمن في صلب كيان الأمة وتحطِّم حصانتها، وتمكِّن لسياسات الاستعمار منها»[17].

• تظهر الرؤية النقدية للمعهد من مقاربات الإصلاح الأخرى بانتقاده التغافل عن الأزمة الفكرية في تلك المقاربات، التي إمّا أنها ركزت على حفظ العقيدة (مع خلط بين العقيدة والفكر)، وإمّا على تعبئة الأمة للمواجهة السياسية وربما العسكرية في مواقع أخرى، أو على قضايا فقهية ومقارنتها بالقضايا القانونية «أمّا معالجة الأزمة الفكرية بدراستها ومعرفة أسبابها والإفادة من التجربة الميدانية بفقه الميدان الذي وفرته المواجهة، ومن ثم إقامة البناء المعرفي والثقافي في ضوء ذلك، فلم يعطها الخطاب الإسلامي ـ إلى وقت قريب ـ ما تستحقه من العناية والاهتمام»، على الرغم أنّ مواجهة

---

(١٥) انظر: أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص ٢٢٤.

(١٦) انظر: العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٢١ ـ ٢٤ و٤٣.

(١٧) انظر: عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

الأزمات السياسية المختلفة هي مواجهة لأعراض المرض لا علله التي تكمن في الجانب الفكري والوجداني للمسلمين اليوم[١٨].

• تنطلق رؤية المعهد، ضمنياً، من أنّ قدرة الأمة على الإصلاح السياسي والاستقلال عن الخارج تكمن في بناء مشروع فكري ومعرفي مستقل يمتلك منظوراً يتّسق مع قيم الحضارة الإسلامية، ويعزز ثقة المسلمين بدينهم وقدرتهم على مواجهة تحديات العصر، وفقاً لمفاهيمهم ومناهجهم المستمدة من القرآن والسنة.

• رؤية المعهد وإن لم تركّز على مفهوم «الإصلاح الديني»، كما هي الحال في مقاربة محمد عبده، إلّا أنّها منحت «النظرية المعرفية الإسلامية» اهتماماً كبيراً، وصدّرت كُتُباً في التعامل مع مصادر التنظير الإسلامية، وفي استنباط الرؤية الإسلامية في ميادين اجتماعية مختلفة، ويتبدّى في أحيان تأثرها بحركة الإصلاح البروتستانتية، كما ظهر ذلك جلياً في مشروع الإصلاح الإسلامي في بواكير القرن العشرين[١٩].

• اللحظة التاريخية المتأخرة التي برزت فيها مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورؤيته للإصلاح، بالتحديد بعد صعود حركات الإسلام السياسي، وتقاطع رؤية المعهد في جوانب عديدة مع جهود ما يسمى بـ «المدرسة الإصلاحية» الإسلامية، تدفع إلى اعتبار المعهد بمثابة استئناف للمدرسة الإصلاحية الأولى، التي أحدثت حركات الإسلام السياسي قطيعة فكرية معها خلال العقود الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين، عندما تغوّلت لديها المسألة السياسية على المسألة الثقافية. وهو ما دفع ببعض الباحثين والراصدين للخطاب الإسلامي وتطوره إلى الحديث عن مرحلة «ما بعد الإحيائية الإسلامية». وربما يعزز من هذه الملاحظة أنّ المعهد خصص عدداً من ندواته ومؤتمراته لرواد الإصلاحية الإسلامية كجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي.

• في المحصّلة؛ وبغضّ النظر عن جدلية فيما إذا كان المعهد يمثّل مقاربة خاصة للإصلاح السياسي أم إنه إكمال للمشاريع الإصلاحية الإسلامية

---

(١٨) العلواني، المصدر نفسه، ص٣٠ و٤٠.

(١٩) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص ٤٣ ـ ٤٤.

القائمة (بخاصة الحركات الإسلامية) فإنّ رؤيته النقدية تضع المعهد في موقع «الاستدراك» على هذه المشاريع والتركيز على الجانب الفكري والمعرفي وعلى المؤسسات التي لم تحظ باهتمام كبير، وفقاً لرؤية المعهد، في هذه المشاريع[٢٠].

١ ـ عبد الحميد أبو سليمان: التوسل بالتربية والتعليم لـ «تأهيل الإنسان»

إذا كان المعهد يعلن أنه لا يتبنّى بصورة مباشرة مقاربة معينة للإصلاح السياسي، بقدر ما يسعى إلى «ملء فراغ» في المجال الفكري والتنظيري، فإنّ هنالك مجموعة من المعهد تقدم مقاربات أكثر مباشرة ووضوحاً في مسألة الإصلاح بصورة عامة، والسياسي بصورة خاصة، هذه المقاربات وإن كانت لا تمثل بالضرورة موقف المعهد الرسمي إلّا أنّها في المقابل تنهل من رؤية «إسلامية المعرفة» التي تتأسس عليها فلسفة المعهد، من ناحية، وتنطلق ـ من ناحية أخرى ـ من المنطلقات الفكرية والنظرية التي ينطلق منها المعهد في ما يتعلق بمسار الإصلاح وأولوياته، ومن ناحية ثالثة لا مجال للفصل بصورة حاسمة وقطعية بين مقولات المعهد وروّاده ومؤسسي مشروعه الفكري، طالما أنّهم لا يزالون على رأس عملهم في المعهد.

هذه المقدمة بمثابة شرط ضروري للاقتراب من رؤية مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأحد مؤسسيه، وهو د. عبد الحميد أبو سليمان، الذي قدّم رؤيته للإصلاح السياسي بصورة خاصة من خلال عدة كتب، الأول هو **أزمة العقل المسلم** (١٩٩١)، ثم **أزمة الإرادة والوجدان** (٢٠٠٤)، وأخيراً **الإصلاح الإسلامي المعاصر** (٢٠٠٦).

يقدم أبو سليمان رؤية تربط الإصلاح بالاهتمام الكبير بالتعليم بمستوياته المختلفة، وإن كان يركّز بصورة أساسية على مرحلة الطفولة من ناحية، وعلى التعليم العالي من ناحية أخرى. ويرى أبو سليمان أنّ الركيزة الأساسية في المشروع الإصلاحي هي الإنسان المسلم من خلال « إصلاح ما تعانيه هذه الشخصية من جوانب فكرية سلبية؛ لأنه إذا استقامت رؤية هذا الإنسان الكونية الحضارية، وإذا استقام منهج فكره وثقافته، وصحّت أساليب تربيته

(٢٠) قارن ذلك بـ: العلواني، المصدر نفسه، ص ٢٩.

على أساس متين من العلم وطلب السنن الإلهية؛ بروح الحق والعدل، وبروح الحب والبذل، وبأداء الجد والاتقان المبرَّأ من آفات الجهالة والكبر، ومن آفات الخرافة والدجل والشعوذة وسوء الفهم، عندها فقط تكون الأمة على جادة الصلاح والإصلاح، وعندها فقط يرجى لجهود الإصلاح النجاح في استنهاض الأمة»[(٢١)].

إذاً، المهمة هي فكرية تعليمية وتربوية بامتياز. وعليه، فإنّ أبا سليمان يلوم الجهود الإصلاحية التي تركّز على القضايا السطحية وعلى أعراض المرض من دون الاشتباك معه مباشرة.

وهو، وإن كان لا ينكر تعدد وجهات وأدوات الإصلاح، فإنه يطالب بالتركيز على التعليم بعامة والتعليم العالي بخاصة؛ لما للتعليم من دور كبير في إعادة «تأهيل الإنسان المسلم» فكرياً ووجدانياً للقيام بالوظيفة العمرانية الحضارية[(٢٢)].

يرى أنّ التركيز على التربية والتعليم هو بمثابة بناء الأسس والشروط الضرورية والحيوية لتدشين عملية الإصلاح في الجوانب المختلفة. ففي الجامعات والمعاهد والأسر والمراكز التعليمية تتم عملية تكوين الجيل الإصلاحي وصناعة «كوادر العمل والأداء الجماهيري»[(٢٣)].

ووفقاً لهذه الرؤية؛ فإنّ التنشئة السياسية والبناء الفكري لكوادر الإصلاح لا يكون بالتطعيم الأيديولوجي أو التعبئة السياسية المحضة، وإنما من خلال «مناهج علمية أكاديمية لتنشئة الكوادر الاجتماعية في الأمة»[(٢٤)].

وإذا كان يركز في كتابه **الإصلاح الإسلامي المعاصر** على التعليم العالي وأهميته في الإصلاح، فإنه يركّز في كتابه الآخر **أزمة الإرادة والوجدان** على المراحل الأولى من شخصية المسلم أو الأجيال القادمة، وهي مرحلة «الطفولة»، التي يرى أنّها مرحلة مهمَلة تماماً في مشاريع الإصلاحيين سابقاً ولاحقاً، نتيجة ضمور الجانب التربوي في هذه المشاريع.

---

(٢١) عبد الحميد أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٤٨.
(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

ويحيل أبو سليمان تجاهل مسألة التربية، بخاصة في مرحلة الطفولة، في المشاريع الإصلاحية إلى عاملين رئيسين؛ الأول الخلل الذي أصاب منهج الفكر الإسلامي بتغييب البعد المعرفي الشمولي في التحليل، والثاني غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم.

تمثّل نقطة الارتكاز في التركيز على أهمية مرحلة الطفولة في الإصلاح الإسلامي لأنّ هذه المرحلة تتم فيها عملية التكوين الفكري والبناء المعرفي الأولي والتنشئة النفسية لشخصية الإنسان، مما يعني ضرورة العناية بها ومنحها الاهتمام والعناية اللازمة، ما يسمح بالتأثير بصورة فعالة في الأجيال القادمة.

ويحدد أبو سليمان هذه المرحلة (الطفولة) بالعقدين الأوّلين من عمر الإنسان، ويعتبر أنّها مرحلة حساسة وحاسمة في تكوين الشخصية والتأثير في مسار الإصلاح «إذا لم تستقم تربية النشء في التكوين الوجداني والتصورات الكونية والاجتماعية والبنية المعرفية، حتى تتسم بالتكامل، والتوازن والإيجاب والعلمية في مرحلة النشأة، فإنه لا مجال للتغيير الفعّال أو تصحيح جادّة المسار فيما بعد»[٢٥].

ويعرّف الخطأ الذي تقع فيه المشاريع الإصلاحية بتركيزها على البالغين وإهمال الجانب التربوي لهم وهم صغار، فأصبح الطفل المسلم «الحلقة المفرغة» التي يدور في رحاها عجز الأمة عن تغيير أحوالها وتجديد طاقاتها. بل يذهب إلى أن إهمال الطفل هو من أهم أسباب عجز مشاريع الإصلاح[٢٦].

تأسيساً على هذا الإدراك لأهمية مرحلة الطفولة ـ وما تتطلبه من البناء المعرفي والفكري والنفسي الذي يساهم في إنتاج جيل مسلم جديد من العلماء والطاقات القادرة على مواجهة التحديات وفي مقدمتها ردم الفجوة التكنولوجية المتنامية مع الغرب ـ يضع أبو سليمان كتابه **أزمة الإرادة والوجدان المسلم** معتبراً أنّ الطفل هو «الجندي المجهول» الذي يمكن أن يشكل الاعتناء به وبناؤه محوراً ومرتكزاً رئيساً في مشروع الإصلاح الإسلامي[٢٧].

---

(٢٥) أبو سليمان، **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، ص ١٤٩.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣.

ويشبِّه المرحلة المطلوبة لإعداد الناشئة المسلمة وإنتاج «جيل جديد» بفترة الأربعين سنة التي عاشها بنو إسرائيل في التيه في صحراء سيناء، مع موسى (ﷺ). معتبراً أنّ «الدرس الموسوي» هو أنّ الأجيال التي تربت على «نفسية وعقلية العبيد» عاجزة عن إحداث الإصلاح المطلوب، وإذا كان هذا الواقع ينطبق على المجتمعات العربية والمسلمة اليوم فإنّ الأمل في إنتاج جيل جديد في المستقبل، من هنا يأتي التركيز على مرحلة الطفولة[٢٨].

في هذا السياق، فإنّه يطلق على الأسرة المسلمة «سيناء» هذا العصر، بمعنى أنّها «الحاضنة التربوية» الكفيلة بإعادة إنتاج أجيال مسلمة جديدة مختلفة عن الأجيال الحالية بطبيعة التكوين المعرفي والفكري والوجداني، وذلك بالإضافة إلى المدرسة والمعلم وجميع المؤسسات التي تساهم في صوغ شخصية الطفل[٢٩].

يشترط لتكون الأسرة «سيناء العصر» حقّاً وتؤدي دوراً محورياً في عملية الإصلاح، بأن يتنبّه لها المفكرون والتربويون والمصلحون ويمنحوها من الاهتمام والعناية والتركيز اللازم، «ولما كان موسى عليه السلام يعلم أنّ التقريع والنداء والوعظ لن يغير من مباني طباع هؤلاء البالغين (العبيد) شيئاً يذكر، ولن يوفّر لهم الطاقة اللازمة والقوة والشجاعة التي يتطلبها البناء والمدافعة، فكان عليه أن يصرف جهده إلى الناشئة لكي يؤهلها، ويغرس في أساس بنائها الصفات المطلوبة لبناء الحضارة، وإقامة المجتمع، ومواجهة التحديات»[٣٠].

في المحصلة، تتكامل مسائل الاهتمام بالطفولة والتعليم العالي والتربية عموماً لتشكل جميع هذه المدخلات مراحل رئيسة في تكوين جيل الإصلاح المؤهَّل للسير في مشروع النهضة والتنمية والقيام بوظيفة الاستخلاف في الأرض، وذلك من خلال عنوان رئيس وهو إعادة «تأهيل الإنسان المسلم» فكرياً ومعرفياً ووجدانياً «إنّ إصلاح بناء العقول، وبناء النفوس، وتأجّج الدافعية السننية الإعمارية الخيّرة يجب أن يكون الغاية الأولى والأكبر من جهود الإصلاح في الأمة..»[٣١].

---

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٣١) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، ص ٥١.

٢ ـ نصر عارف: مفهوم الاستخلاف والمنظور الحضاري

يقدم نصر محمد عارف مقاربة ذات طابع نظري نقدي لنظريات التنمية السياسية المختلفة، عربياً وعالمياً، غير المستمدة من المنظور المعرفي الإسلامي، ويطرح مفهوماً بديلاً لمفهوم التنمية السياسية والمفاهيم الغربية الأخرى، وهو مفهوم «الاستخلاف الحضاري»، الذي يتأسس على تبنيه المنظور الحضاري الإسلامي الذي بلورت مرتكزاته ومقولاته د. منى أبو الفضل[٣٢].

وإن كان عارف لا يسعى إلى تقديم مقاربة مستقلة لمفهوم التنمية إلّا أنه يتعرض بصورة نقدية للنظريات المختلفة في التنمية السياسية، من حيث مسلّماتها المعرفية ووسائلها ومقاصدها وغاياتها، ويطرح في كل محور من المحاور السابقة رؤية نقدية لهذه النظريات من ناحية، وملامح التصور الإسلامي البديل من ناحية أخرى.

وفيما يبدو، فإنّ دراسته تأتي ضمن جهود المعهد العالمي لبناء المفهوم الإسلامي المعاصر، الذي يتأسس على مصادر التنظير الإسلامي من حيث اللغة والشرع ثم الخبرة التاريخية الإسلامية والاستفادة من الخبرة المعاصرة[٣٣]. والحاجة إلى بناء المفهوم الإسلامي تنبع من إدراك المعهد أنّ «المفهوم ابن بيئته» وليس مستقلاً عن الشروط الثقافية والاجتماعية والحضارية التي وُلد فيها، وهي بالضرورة تخالف الشروط الجغرافية والتاريخية للمجتمعات والدول الإسلامية. وربما يختزل ذلك الفرق بين المفاهيم الحضارية علي شريعتي بمصطلح «جغرافية الكلمة».

في سياق التركيز على مقاربات الإصلاح السياسي؛ استراتيجيته وأدواته، فإنّ ما نتوقف عنده من دراسة نصر عارف هي أدوات تحقيق التنمية السياسية في النظريات الغربية؛ ويجملها عارف بثلاث أدوات؛ الأولى الوسائل الثقافية،

---

(٣٢) انظر: نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).

(٣٣) قارن ذلك بـ: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، «بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية،» في: **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف علي جمعة محمد، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل؛ تقديم طه جابر العلواني، ٢ ج (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٥٣ ـ ١٠٥.

والثانية الوسائل المؤسسية، والثالثة الاقتصاد والتقدم التكنولوجي(٣٤).

وإذا كان عارف لا يتبنّى بصورة أحادية أية مقاربة، فإن استعراض الرؤية الإسلامية في كل منها يوحي بتبني رؤية تكاملية تجمع بين المقاربات الثلاث، مع منح أهمية ومحورية للمقاربة الثقافية لكن ضمن المنظور الحضاري الإسلامي.

أ ـ المقاربة الثقافية: يتفق عارف مع النظريات الغربية على أهمية الجانب الثقافي في عملية التنمية السياسية، لكنه يختلف تماماً مع أبعادها الثلاثة (القضاء على النسق التقليدي، إحلال الثقافة العلمانية، بلورة الصراع الطبقي في النظرية الماركسية). ويرى أنّ هذه النظريات تسعى إلى إحلال الحداثة بمضمونها الغربي العلماني محلّ الإسلام في المجتمعات العربية والمسلمة، وهي محاولة تمّت بالفعل من خلال أدوات متعددة لكنها فشلت لعدم انسجامها مع البيئة الاجتماعية الإسلامية(٣٥).

في المقابل؛ يطرح عارف تصوراً بديلاً للمقاربة الثقافية في الإصلاح، (أو ما يطلق عليه «مجتمع الاستخلاف») تقوم أولاً على محورية الجانب الثقافي في عملية الإصلاح، وبالتحديد البعدين العقدي والمعرفي، وهو جانب سابق على الجوانب الأخرى، ويرتبط بمفهوم «إنسان الأمة».

بالضرورة يرفض عارف شرط «علمنة الثقافة» ويقدم مستويات ثلاثة للتغيير الثقافي تقوم على أهمية الجانب العقدي (الديني)، والجانب المعرفي (القراءة الجمع بين مصادر الهداية الدينية ومفهوم تسخير الكون لخدمة الإنسان)، وأخيراً الجانب المنهجي المستمد من القرآن الذي يرتكز على: السببية والقانونية التاريخية والبحث التجريبي «باعتبارها طرائق توجه حركة العقل البشري في ذات الوقت الذي تحرره من الخرافة والمصادفة والاعتباطية والمثالية والظن واتباع الهوى»(٣٦).

ويتطلب التغيير المنشود الاستعانة بثلاث وسائل رئيسة؛ **الأولى هي** التنشئة السياسية أو التربية، وهي عملية متواصلة حتى النهاية تتناوب وتتكامل

---

(٣٤) انظر: عارف، المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

للقيام بها كل من الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والمؤسسات الاجتماعية المختلفة.

والثانية هي التعليم ويقصد به المعنى العام بانتقال العلم من العالم إلى غير العالم، ويتطلب مستويين من المعرفة الأول فقه الشريعة والثاني فقه الواقع.

أمّا **الثالثة** فهي وسائل الاتصال الجماعي «سواء كانت ندوات أو محاضرات أو مؤتمرات أو خطب الجمعة والعيدين والحج أو الصحف ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية فجميعها أدوات لنقل القيم ونشرها»(٣٧).

ب ـ **المقاربة المؤسسية**؛ يرفض عارف المقاربة الغربية للوسيلة المؤسسية للإصلاح والتغيير، التي تسعى للقضاء على المؤسسات التقليدية وبناء مؤسسات حديثة، من دون النظر في الشروط الاجتماعية والثقافية والقيم والخصائص التي تميز المجتمعات المسلمة عن المجتمعات الغربية.

ويرى عارف أنّ محاولات الإصلاح المؤسسي السابقة، منذ عهد الاستقلال أدت إلى نتائج سلبية تتمثل بالقضاء على المؤسسات التقليدية، التي كانت تؤدي دوراً متسقاً ومتكاملاً مع البنية الاجتماعية (كالأسرة الممتدة، الحارة، النقابة، القرية، الحرفة، الجامع، الطريقة)، ونقل الهياكل المؤسسية الأوروبية من دون مضمونها، وعدم تفاعل المؤسسات الحديثة مع البيئة الاجتماعية. وأخيراً، فإنّ هذا النقل للمؤسسات الغربية كان محاولة لإضفاء الشرعية على النظم السياسية غير الأوروبية(٣٨).

في المقابل؛ يقدم عارف تصوره للمقاربة المؤسسية، من حيث الخصائص (تأسسها على القيم الإسلامية، المؤسسة وسيلة خاضعة للتغيير وليست غاية، كما إنها تنشأ لأداء فرض كفاية) أولاً، وثانياً، المعايير (الشورى، العدل، المسؤولية، المراقبة، الخضوع للضوابط الشرعية). أمّا من حيث الأشكال فإنّ هنالك معايير ثلاثة (وظيفة المؤسسة، مدى استقلالها، مصادر التمويل)(٣٩).

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٣.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٣ ـ ٣٦٧.

ج - **المقاربة التكنولوجية ـ الاقتصادية**؛ تركّز هذه المقاربة في نظريات التنمية السياسية الغربية على رافدين رئيسين، الأول أهمية تراكم رأس المال، والثاني التصنيع.

فيما يقدم عارف رؤية نقدية لهذه النظريات، سواء من حيث ما يوجه إليها حتى من زاوية الثقافة الغربية أو من حيث اختلافها وتباينها مع الشروط التاريخية والبيئة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المسلمة.

في المقابل؛ يرى أن الشروط التكنولوجية لتحقيق الاستخلاف تقوم (في الرؤية الإسلامية) على أهمية العامل الإنساني، وهو جوهر عملية الاستخلاف، في الاستفادة من المسخرات في الكون، وفقه أوليات الانتفاع والانتاج، وأخيراً التطوعية[٤٠].

رابعاً: التشكيك بواقعية «إسلامية المعرفة».. هجوم إسلامي علماني مزدوج

تتوزع الرؤى النقدية لمشروع إسلامية المعرفة بين اتجاهات ونخب متعددة، بعضها علماني والآخر إسلامي، وجزء من النقد حول الجانب (الابستمولوجي) للمشروع وبعضها الآخر ما يرتبط بالجانب السياسي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

النخب العلمانية تتحفظ بصورة عامة على مسألة وجود «معرفة إسلامية» مستقلة، تستند إلى خصوصية دينية أو حضارية، وتنحاز مجموعة من المثقفين أيديولوجياً ضد «أسلمة المعرفة» باعتبار أنّ الإسلام لا ينتج معرفة مستقلة، أو باعتبار رفض «الوحي» بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية.

بل يذهب برهان غليون في نقده لتجربة «إسلامية المعرفة» إلى أنّها تقوم على ثلاثة أسس؛ الأول رفض مجموعة المعارف العلمية القائمة اليوم واعتبارها علماً غربياً خاصاً، والثاني رفض منطق العلم الراهن واعتباره منطقاً ملوناً بالنزعة الوضعية، والثالث إخضاع البحث العلمي للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد أولوية الإيمان وضرورة وجوده وهيمنته. بينما يرى غليون أنّ النشاط العلمي يقوم على ثلاثة مبادئ، هي الموضوعية والمادية

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٧ ـ ٤١١.

والعقلانية، وأنّ العلم يؤمن بالتجربة منهجاً وحيداً، وأنه نشاط براغماتي بالدرجة الأولى.

في الجانب السياسي، يتهم بعض المثقفين والكتاب العلمانيين مشروع «إسلامية المعرفة» باعتباره سعياً واعياً لدى الحركة الإسلامية للسيطرة على المجتمع المدني بمفهوم غرامشي؛ أي تسييد توجّه ثقافي مُعيّن تسييداً مجتمعياً، مما يسهم في تكوين «كتلة تاريخية» في المجتمع المدني للسيطرة على السلطة السياسية(٤١).

ويصنّف علمانيون هذا المشروع بأنه امتدادٌ لمشروع «الإسلام السياسي» ولو في مسلكه الفكري الدعائي. فيما يرى البعض أنّ إسلامية المعرفة تهدف إلى «تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان. . وأنّ هذه الدعوة تنتهي إلى محاكم التفتيش التي تُدين، بل تجرّم، كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية».

ويذهب أحد المفكرين إلى أنّ لإسلامية المعرفة «بنية تحتية مؤسسية ومالية بالغة الأهمية، وأنها برزت في ظروف تاريخية وسياسية وأيديولوجية محددة لا يمكن فهم أسلمة المعرفة دونها»، وعنوان هذه الظروف دحض التاريخ والتاريخية وتغليب ميثولوجيا الأصول عليه.

ويرى بسام الطيبي أنّ «إسلامية المعرفة» بمثابة الذراع الثقافي للإسلام السياسي لمواجهة الهيمنة الاقتصادية والسياسية للغرب، ويحذر الطيبي أنّ هنالك صراعاً عالمياً بين حداثة ثقافية علمانية وثقافة دينية، على اعتبار أنّ

(٤١) يميز غرامشي بين نوعين من المثقفين وهما: المثقف العضوي والمثقف التقليدي، ويعني بالمثقف العضوي الذي يعمل على إنجاح المشروع السياسي والمجتمعي الخاص بالكتلة التاريخية المشكلة من الفلاحين (الجنوب الإيطالي) والعمال (الشمال الإيطالي)، وعني بالمثقف التقليدي، المثقفَ الذي يوظف أدواته الثقافية للعمل على استمرار هيمنة الكتلة التاريخية السائدة المشكلة من الإقطاع والبرجوازية والفئة العليا الإكليروس.

ويتساءل غرامشي «هل يشكل المثقفون فئة اجتماعية متجانسة ومستقلة؟» ويجيب عليه «أن المثقف لا يشكل انعكاساً للطبقة الاجتماعية وإنما هو يؤدي وظيفة إيجابية في تحقيق رؤيتها (تصورها) للعالم بشكل متجانس». وفي ضوء ذلك يحدد غرامشي دور المثقف ومسؤوليته تجاه الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، ويمكن تصور هذا الدور على أنه لسان حال هذه الطبقة والناطق باسمها وصداها الإعلامي الداعي لأفكارها والناشر لمبادئها. حول هذه الرؤية، انظر: محمد شكري سلام، «وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥)، ص ٦٧.

إسلامية المعرفة تتنكر للعلوم الحديثة وتحاول إخفاء الاستجابات الضعيفة للمسلمين المعاصرين لتحديات الحداثة[٤٢].

على الضفة الأخرى؛ فإنّ هنالك خصوماً إسلاميين أيضاً لمشروع «إسلامية المعرفة»، منهم من يغالي في تصوير المشروع بأنه تنكّر لكمال الشريعة الإسلامية، ويذهب آخرون إلى أن المشروع محاولة لإضفاء صبغة إسلامية سطحية على العلوم الغربية بمنحها مشروعية دينية مستمدة من الإسلام[٤٣].

فيما يرى اتجاه إسلامي، تغلب عليه السمة الحركية، أنّ إسلامية المعرفة هي إهدار للوقت وصرف للجهود عن المعركة الحقيقية التي تقع في ميدان السياسة، سواء مع الاستبداد السياسي أو الهيمنة الخارجية وهروب من المواجهة العسكرية المباشرة في بؤر الاحتلال والمقاومة المسلحة.

ويرى بعض الإسلاميين أنّ الصراع السياسي لا ينفصل عن الصراع الفكري والمعرفي، بل إنّ الأخير يولد من رحم الأول وفي سياقه، لا في عزلة عنه، سواء في المكتبات أو المعاهد، فالمعارف على صلة عضوية مباشرة بالواقع الاجتماعي والسياسي، والانفصال الحاصل في مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن الصراع السياسي والاجتماعي يجعل إنتاجه ذا طابع أكاديمي نظري لا يصبّ بالتوازي مع مشاريع الإصلاح والتغيير الإسلامية الأخرى.

يصف فتحي الملكاوي هجوم الخطاب العلماني على المشروع بأنه ينبثق من موقف «أيديولوجي» معادٍ للمعرفة الإسلامية ـ ابتداءً ـ ومشكك في الوظيفة الشمولية للإسلام، ومؤمن بالعلمانية في المعتقد والحياة. وعليه، فإنّ أغلب هذه الانتقادات لا تصدر بعد قراءة متأنية معرفية لمشروع المعهد وإنتاجه المعرفي إلى اليوم، بقدر ما تنبع من ذلك الموقف الأيديولوجي، بل إنّ أغلب من ينتقد رؤية المعهد لم يطّلع على أغلب الإنتاج واكتفى بما تتناقلة الصحف أو بعض الكتيبات الصغيرة[٤٤].

---

(٤٢) انظر: فتحي الملكاوي، «حوارات إسلامية المعرفة،» إسلامية المعرفة، العدد ٢٥ (صيف ٢٠٠١)، ص ١٠١ ـ ١١٩.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٥.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١١٩.

أمّا عن مساهمة المعهد في مسألة «الإصلاح السياسي»، التي ترتبط بصورة مباشرة بموضوع هذه الدراسة، فإنّ الملكاوي يردّ بأنّ المعهد قد وضع سقفاً واضحاً ومحدداً لجهوده وحصرها في الميدان الفكري والمعرفي والتربوي، وترك المجالات الأخرى للمشاريع الإصلاحية الإسلامية. لذلك فإنّ مساءلة المعهد يجدر أن تتم في مجال ما حدده لنفسه من أهداف ونشاطات، وليس في ما يتبناه الآخرون من رؤى إصلاحية.

في هذا السياق؛ فإنّ المعهد قد أنجز جزءاً من المجهود الفكري والمعرفي، كما هي الحال في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والعديد من الكتب والدراسات السياسية والتربوية، وساهم في إدارة الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا، بما يتوافق مع فلسفته ورؤيته الفكرية.

أمّا ما يتعلق بسؤال «النخبوية»؛ فإنّ الملكاوي يعتبر أنّ عمل المعهد وأهدافه تقتضي التخصص والتعامل مع شرائح معينة، بخاصة في مجال الجامعات والنخب الفكرية المثقفة، ولكن هذا لا ينفي أنّ هنالك ضرورة لحلقات وصل واتصال بين المعهد وأفكاره وإنتاجه الفكري وشرائح أوسع داخل المجتمعات المسلمة وصولاً إلى درجة أكبر وأعمق من التأثير بمستويات مختلفة.

كما يرى الملكاوي أنّ فكرة «الوسيط» بين أفكار المعهد والمجتمع بدأت بالتشكل أخيراً من خلال شبكة من أصدقاء المعهد والمحيطين به[٤٥].

---

(٤٥) مقابلة الملكاوي، أجراها محمد أبو رمان.

الفصل الخامس

«ما بعد الإسلام الحركي».. فقرات أخرى في المقاربة الثقافية

تبدو خارطة الخطاب الإسلامي في المقاربة الثقافية متشعبة ومشتتة بين قوى واتجاهات وشخصيات، وإن كانت تتفق على منح المقاربة الثقافية مساحة أوسع أو ضرورة التركيز على الإصلاح الثقافي بمداخل منهجية معينة، إلّا أنّها مشتتة متفرقة لا تتآلف في نسق واحد يشكل إطاراً متكاملاً لها.

ضمن هذه الخارطة؛ هنالك ما يمكن أن نطلق عليه عموماً حالة «ما بعد الإسلام الحركي»، والمقصود بهم هنا هم من كانوا ضمن حركات الإسلام السياسي أو على ارتباط فكري وتنظيمي بها، ثم خرجوا من رحمها، أو لم يكونوا بصورة مباشرة منها لكنهم قدموا رؤية استدراكية عليها.

من ضمن هذه الخارطة سوف نقترب من نماذج معينة، منها مجموعة «الإسلاميين التقدميين» في تونس، وكذلك رؤية إبراهيم غرايبة من الأردن.

أولاً: الإسلاميون التقدميون. «التنوير الثقافي» أولاً

تشكّل مجموعة الإسلاميين التقدميين في تونس تجربة خاصة في مجال الحركات أو المجموعات الإسلامية، بدأت إرهاصاتها مع متوالية تساؤلات وأسئلة لدى مجموعة في «الجماعة الإسلامية التونسية» (قبل تشكل حزب النهضة الإسلامي الممثل للإسلام السياسي التونسي) انتهت بهذه المجموعة إلى الخروج من رحم «الجماعة الإسلامية» فكرياً ثم تنظيمياً، وتشكيل تجربة

خاصة، لم تحظ بنجاح سياسي جماهيري، كما هي حال الحركات الإسلامية السياسية، لكنها قدمت رؤية وقراءة مختلفة للإصلاح السياسي وأولّياته، وإن كانت مساهمتها النقدية لخطاب وممارسة الحركة الإسلامية تأخذ مساحة واسعة من اهتمام هذه المجموعة(١).

وإذ لم تأخذ قضية تحديد استراتيجية «الإصلاح السياسي» ومراحله نصيباً وافراً من اهتمام هذه المجموعة، كما يرى صلاح الدين الجورشي أحد روادها، إلّا أنّ مسألة التنوير الفكري والإصلاح الثقافي العام هي الهاجس الرئيس لهذه المجموعة، فهي ترى أنّ المطلوب أولاً عملية تغيير ثقافي ـ اجتماعي تشكل الشرط الضروري لنجاح الإصلاح السياسي وديمومته(٢).

بدأت التساؤلات لدى مجموعة الإسلاميين التقدميين منذ بواكير تأسيس الجماعة الإسلامية في تونس، أواخر السبعينيات من القرن المنصرم، عندما طُرح سؤال حول عدم تجاوب شرائح واسعة من المجتمع التونسي مع مشروع الجماعة الفكري والسياسي، وكانت الإجابة الأولى السطحية تشي بوجود «خلل روحي» لدى الجماعة يستدعي الإصلاح.

لكن ثمة مجموعة بدأت تفكر خارج الإجابات التقليدية وتبحث عن إجابات أكثر قدرة وإقناعاً في تفسير العلاقة مع المجتمع، ووصلت إلى أنّ تجربة الجماعة الإسلامية هي بمثابة «استنساخ لتجربة الإخوان المسلمين» في المشرق العربي، لكنه استنساخ قائم على أسس عاطفية وليست عقلانية، ومن دون فهم حقيقي لأبعاد تجربة الإخوان وتطورها التاريخي(٣).

تلك التساؤلات أفضت بالمجموعة التونسية (التي كان يقودها أحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي) إلى الدعوة إلى (تَونَسة) الحركة الإسلامية، بمعنى الاهتمام أكثر بفهم الخصوصية التاريخية والاجتماعية التونسية والانطلاق منها في بناء المشروع الإسلامي الحركي فكرياً وسياسياً وتنظيمياً، بعد أن اكتشفوا خطأ تعميم تجربة الإخوان المرتبطة بصورة أكبر بالواقع

---

(١) انظر: فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين فوزي زكري؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد، ط ٢ (القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠١)، ص ٢٠٦ ـ ٢١٥

(٢) مقابلة خاصة أجراها معه محمد أبو رمان.

(٣) انظر: صلاح الدين الجورشي، **الإسلاميون التقدميون في تونس**، تقديم أحميدة النيفر ورضوان السيد (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠)، ص ٢٦ ـ ٢٩.

المصري، إذ يقول صلاح الدين الجورشي: «شعرنا بأننا نشبه كائناً مشرقياً مصرياً نزل في تونس، أي بأرض لا تربطه بها صلة»[٤].

لم تقف الأسئلة بهذه المجوعة عند هذه الحدود، إذ انطلقت إلى تفكير «عاصف» في مجمل الخطاب الفكري والبنية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين، وبالتراث القطبي، على وجه الخصوص إذ كان يسود لدى أغلب الحركات الإسلامية، ووصلت المجموعة إلى نقد الخطاب القطبي واستشعار أنّ هذا الخطاب يؤدي إلى عزلة عن المجتمع وما يدور حول ذلك من مفاهيم تربوية واجتماعية كانت تشكل بناءً متكاملاً[٥].

ولم توفر الروح النقدية الجديدة حسن البنا نفسه، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، إذ وجدت المجموعة في طغيان شخصيته على الجماعة مشكلة في بناء مفاهيم التعددية والديمقراطية الداخلية وعملية بناء القيادات الجديدة. وأعلنت المجموعة رفض العمل السري والدعوة السرية وضرورة الإعلان عن الوجود وإبراز الدعوة الإسلامية، في حين كانت الجماعة الإسلامية لا تزال تتشكل وتعمل بالسر[٦].

هذه الرؤية الجديدة مع الطابع النقدي لتجربة الإخوان والدعوة إلى العلنية كلها عوامل ساهمت في خروج (أو بعبارة أدق) إخراج هذه المجموعة من رحم الجماعة الإسلامية، وفصلها بصورة جماعية، «فبدا واضحاً أنّ الهيكل التنظيمي لم يكن قادراً أن يتحمّل الخلاف أو إدارته».

١ ـ أفكار جديدة تبتعد عن «الإسلام السياسي»

استأنفت المجموعة تساؤلاتها النقدية بعد خروجها من رحم الجماعة، وانفصالها الرمزي عن مشروع «الإسلام السياسي الإحيائي»، وقادت التساؤلات المعرفية والفكرية المجموعة إلى عدة مراجعات وقراءات جديدة في مجالات متعددة، أبرزها[٧]:

أ ـ إعادة النظر في التاريخ الإسلامي، والمثالية التمجيدية الطاغية عليه،

---

(٤) مقابلة خاصة أجراها محمد أبو رمان معه.
(٥) انظر: الجورشي، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٤٣.
(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٦، وكذلك مقابة خاصة مع صلاح الجورشي.
(٧) مقابلة خاصة مع صلاح الجورشي.

بخاصة حول جيل الصحابة وما طبعه عليهم قادة الإسلام السياسي (بخاصة سيد قطب) من سمات خارج الصورة البشرية، ووصلت المجموعة إلى اعتبار أنّ هذا الجيل كالأجيال الأخرى، ووصفته بأنه «جيل صراعي» «الجيل الفريد» (على حد تعبير سيد قطب).

ب ـ إعادة الاعتبار للمعتزلة ومشروعهم الإصلاحي والفكري، بل اعتبرت المجموعة أنّ المعتزلة هم بمثابة الجذور الفكرية لهم. وأعادت قراءة تراث المعتزلة، بخاصة إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، واعتبرت أنّ النقل يفهم من خلال العقل.

ج ـ رفض فكرة اختزال العلاقة مع الآخر (الغرب) في سياق الصراع السياسي. بل وصلت المجموعة إلى اعتبار أنّ الغرب أصبح «جزءاً من الذات»، نتيجة الثورة الثقافية والصناعية الغربية التي تجتاح العالم. ورفضت المجموعة أن تسم الصراع مع الغرب بالديني، بل اعتبرته «صراع مصالح ونفوذ سياسي». ورأت أنّ الثقافة الغربية تتضمن الكثير من العناصر التي يمكن الإفادة منها في عملية إعادة بناء الفكر الإسلامي.

د ـ تبنّت هذه المجموعة مبكراً الديمقراطية والتعددية السياسية والثقافية. وآمنت بأن الشرعية هي للشعب وهي أساس النظام السياسي، ورفضت مقولة المشروعية الدينية للنظام.

٢ ـ من الإسلام السياسي إلى إعادة اكتشاف «المسألة الثقافية»

تزامن تشكل القراءة الجديدة مع بروز مجلة **المسلم المعاصر** التي طرح فيها فتحي عثمان تساؤلاً اعتبرته هذه المجموعة محورياً، وهو «لماذا لا يكون هنالك يسار إسلامي»، ثم جاءت تجربة حسن حنفي ومجلته **اليسار الإسلامي** لتشجع هذه المجموعة للمضي قدماً في نشاطها الفكري ومحاولة شق الطريق نحو رؤية مختلفة في الساحة الإسلامية التونسية[٨].

ظهرت الرؤية الفكرية والصورة الحركية الجديدة من خلال الإعلان عن «حركة الإسلاميين التقدميين»، في بداية الثمانينيات، وقد عبّرت عنهم مجلة «(١٥ ـ ٢١): **مجلة الفكر الإسلامي المستقل**»، وصدر منها (٢٢ عدداً).

---

(٨) انظر: المصدر نفسه.

وتعرّضت المجلة لمجموعة من القضايا المثيرة في الخطاب الإسلامي، واتخذت مواقف فكرية وفقهية مخالفة تماماً لموقف الإسلام الحركي، بخاصة في ما يتعلق بالشأن الاجتماعي والثقافي، كما هي الحال في دفاع الحركة عن «مجلة الأحوال الشخصية»، التي تقوم على منع تعدد الزوجات وعلى منح المرأة العديد من الحقوق التي تعتبرها حركة الاتجاه الإسلامي مخالفة للشريعة الإسلامية، كمسألة أنّ الطلاق من حق المرأة كما إنه من حق الرجل. ورفض الإسلاميون التقدميون مبدأ الفصل بين الجنسين.

تمحورت الرؤية الإصلاحية الجديدة لحركة الإسلاميين التقدميين حول الدفاع عن الخيار الديمقراطي، والدفاع عن دولة المؤسسات، والمطالبة بدولة إسلامية حديثة. في المقابل رفضت الحركة اختزال المشروع الإسلامي في حزب سياسي يسعى إلى السلطة واستنزاف المشروع بمعارك لا تنتهي تستنزف المجتمع.

وطالما أنّ الأحزاب الإسلامية الحالية لا تحمل على المستوى الفكري مشروعاً بديلاً للأوضاع القائمة فإنّها «ستعيد إنتاج نفس الأوضاع والشروط والاستبداد الذي تدّعي أنّها تواجهه»[٩].

هذه الأسباب دفعت بالحركة الجديدة إلى منح المسألة الثقافية أولوية رئيسة على العمل السياسي، من خلال مواجهة الثقافة الاجتماعية السائدة ونقد التراث السياسي الذي اعتبرته مهيمناً، وتأسيس ثقافة سياسية جديدة تؤمن بالشراكة والمشاركة، وتؤمن على وجه الخصوص بالفرد، وترفض تذويب الفرد في داخل كيان الجماعة أو الدولة أو الأمة[١٠].

لذلك؛ لم تسعَ الحركة إلى السلطة، ورأت أنّ الحل لن يأتي مع وجود الإسلاميين في الحكم، إنما المعركة هي «حول طبيعة الدولة وحول الحريات العامة وحقوق الإنسان التي يضمنها الدستور ويحميها مجتمع مدني قوي». ودفعت الحركة باتجاه الربط المحكم بين الإصلاح الثقافي ـ الاجتماعي وبين الإصلاح السياسي[١١].

ولم تخلُ تلك المرحلة في البدايات من تأثر بالفكر اليساري الاجتماعي،

(٩) انظر: المصدر نفسه.
(١٠) مقابلة خاصة مع صلاح الجورشي، والجورشي، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٤.
(١١) مقابلة خاصة مع صلاح الجورشي.

وتبنت الحركة بعض المقولات اليسارية استناداً إلى فلسفة أنّ الإنسان لا بد أن يكون حراً اقتصادياً ليكون حراً سياسياً.

تأثرت الحركة في صوغ مشروعها الفكري الجديد بمصادر متعددة؛ أبرزها تراث المعتزلة، وكتابات الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال، والمفكر الشيعي الإيراني علي شريعتي، والمفكر اليساري الإيطالي غرامشي.

ابتليت الحركة الجديدة بالآفة العامة للمقاربة الثقافية، أي ضعف الجماهيرية والشعبية، وعدم القبول العام من الشارع، وقد يكون ذلك لأسباب سياسية، تتمثل بإعراض الحكم عنها، ورفض السماح لها بالنشاط الحر، ولكن على الأغلب أنّ هنالك أسباباً وعوامل ذاتية أضعفت الحركة الجديدة، ويرى الجورشي أنّ أحد أبرز هذه الأسباب يتمثل بعدم التدريج في الطرح الإصلاحي والإعلان بصورة متسارعة ومتلاحقة عن الأفكار الجديدة على الساحة الاجتماعية والإسلامية على السواء(١٢).

ثانياً: ما بعد «الإسلام السياسي».. الإصلاح الشبكي

تتجاوز ظاهرة «المستنكفين» من أبناء الحركات الإسلامية الجماعات والمجموعات الوليدة الجديدة، بل تمتد إلى أفراد وجدوا بعد انتظامهم وعملهم بالحركات الإسلامية رؤية مغايرة ومختلفة عما رسا عليه مشروع هذه الحركات.

وربما لم تسعف عمليات «النقد الذاتي»، التي بدأت بها هذه الحركات، في الحفاظ على أصحاب القراءات الجديدة، فخرجوا وأسس بعضهم أحزاباً جديدة، بخاصة ما بات يعرف بأحزاب الوسط الإسلامي (التي لم تغادر تخوم الإسلام السياسي بقدر ما مثلت رؤية معينة لتطوير العمل السياسي الإسلامي)، فيما حاولت مجموعات أخرى تأسيس صيغ جديدة للعمل الإسلامي تتلاءم مع طبيعة مجتمعاتها وتركيبتها، على اعتبار أنّ النموذج الإسلامي الحركي، ذا الصبغة الإخوانية، هو نتاج التجربة المصرية بدرجة رئيسة، فيما بقي أفراد مستقلون يقدمون رؤى خاصة للإصلاح السياسي في المنظور الإسلامي.

إبراهيم غرايبة هو مثالٌ على الأفراد الخارجين من رحم الحركات الإسلامية، وقد بقي مستقلاً نسبياً في طرحه الفكري، وتشكلت رؤيته

---

(١٢) المصدر نفسه.

للإصلاح بصورة أوضح في كتابه **الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية**(١٣)، بالإضافة إلى جملة من مقالاته في بعض الصحف اليومية العربية، التي يُضمّن عدداً منها أبعاد هذه الرؤية.

وغرايبة هو أحد الكتاب المثقفين الأردنيين، نشأ في جماعة الإخوان، ثم أصبح أحد كتّابها المعروفين، وشارك في تأسيس مركز للدراسات في محاولة لتطوير الخطاب الإسلامي، وأصدر مجلة فصلية فكرية أطلق عليها مجلة **الأمة**، صدر منها عدة أعداد ثم أغلقت لأسباب مالية. وخرج خلال السنوات الأخيرة من الأخوان يحمل تصوراً للإصلاح مختلفاً في العديد من مضامينه عن تصور «الإسلام الحركي»(١٤).

١ ـ مرحلة «ما بعد الإسلام السياسي»

تقوم رؤية غرايبة على أنّ الجهود الإصلاحية الإسلامية الحديثة والمعاصرة مرت بمراحل تاريخية واجتماعية رئيسة بدأت من خلال جهود وأفكار وحركات مصلحين ومفكرين كـ:

(جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، والطاهر بن عاشور(١٥)

---

(١٣) انظر: إبراهيم غرايبة، **الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية** (عمّان: دار ورد، ٢٠٠٧).

(١٤) قارن ذلك بـ: محمد سليمان، «إبراهيم غرايبة... والنقد الذاتي: الحركة الإسلامية في الأردن إلى أين؟!،» **مجلة العصر الإلكترونية**: <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=4386&keywords>.

(١٥) محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩م ـ ١٩٧٠م)، ولد بالمرسى بتونس، وتخرج من الكلية الزيتونية، بعد الدراسة الأولية، بشهادة التطويع عام ١٨٩٩م، كان أبرز شيوخه محمد النجار وسالم بو حاجب وصالح الشريف وعمر بن عاشور. درس في الكلية الزيتونية والمدرسة الصادقية حتى عام ١٩٢٣م، حيث سمي شيخ الجامع الأعظم وفروعه، وفي عام ١٩٤٥، سمي عميداً للجامعة الزيتونية، وكان في عام ١٩١١، قد انتمى إلى هيئة القضاة وسمي في عام ١٩١٣، قاضي قضاة المالكية.

وفي عام ١٩٢٣، عين مفتياً مالكياً، وفي عام ١٩٣٢، شيخ الإسلام المالكي، شارك في الجمعية الخلدونية عضواً في مجلس الإدارة ونائباً للرئيس منذ عام ١٩٠٥. وألقى المحاضرات في نادي قدماء الصادقية والخلدونية.

وكان أول من حاضر باللغة العربية في تونس، واشترك في إنشاء مجلة **السعادة العظمى** بتونس عام ١٩٥٤، ونشر بحوثاً ومقالات كثيرة في العديد من المجلات والصحف الشرقية. وفي عام ١٩٤٠، انتخب عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية في القاهرة وعضواً مراسلاً للمجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٥. =

وعلّال الفاسي[16] مؤسس حزب الاستقلال المغربي، وابن باديس مؤسس جمعية العلماء المسلمين، مالك بن نبي..) وغيرهم.

ثم شهدت العقود الثلاثة الأخيرة (منذ نكسة عام ١٩٦٧) ازدهاراً

= له مؤلفات كثيرة منها: مقدمات في تفسير القرآن (التحرير والتنوير) في (٣٠) مجلداً، وحاشية على التنقيح للقرافي، ومقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الوقف وآثاره في الإسلام، ونقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، والواضح في شرح مشكل المتنبي، أليس الصبح بقريب؟

(١٦) علال الفاسي (١٩١٠م - ١٩٧٤م)، ولد بفاس، ودرس القرآن في الكتّاب، وفي المدرسة العربية الحرة الأولى بفاس درس العلوم العربية. وفي عام ١٩٣٢م حصل على شهادة العالمية، فدرّس في المدرسة الناصرية - وكان واحداً من مؤسسيها - ثم في «القرويين»، باشر النشاط السياسي في سن مبكر وناضل من أجل الإصلاح الإداري والتعليمي والديني، وفي صيف عام ١٩٣٠، اعتقل حين تظاهر مع المواطنين ضد فكرة «الظهير البربري»، ونفي إلى قرية بالأطلس المتوسط. وبعد عودته برز اسمه في المغرب باعتباره من أكبر شخصيات الحركة الوطنية، وحين أرادت الإدارة اعتقاله عام ١٩٣٣، سافر إلى إسبانيا وفرنسا وسويسرا ليتصل بالمناضلين العرب العاملين في أوروبا، من أمثال شكيب أرسلان.

وفي عام ١٩٣٤، عاد إلى المغرب فعرضت عليه الإدارة الفرنسية وزارة العدل في الحكومة المغربية فرفض وآثر التدريس في القرويين حيث اشتد إقبال المواطنين على دروسه، فمنع من التدريس، فأصبح يجتمع بتلاميذه في بيته. وفي العام نفسه كان من بين أعضاء الوفد الذي قدم دفتر «مطالب الشعب المغربي»، للملك والإدارة الفرنسية، في إطار الحركة الوطنية التي سميت آنذاك «كتلة العمل الوطني»، وقد اشتد نشاط هذه الكتلة في عام ١٩٣٦، فاعتقل الفاسي وغيره وأفرج عنه خوفاً من اشتداد المظاهرات، وانتخب رئيساً للكتلة التي ما لبثت أن حظرت فأنشأ بدلاً منها «الحزب الوطني»، برئاسة الفاسي نفسه.

وفي عام ١٩٣٧ اعتقل من جديد ونفي إلى الغابون في أفريقيا الاستوائية لمدة (٩) سنوات حتى صيف ١٩٤٦، عاد بعدها إلى المغرب ليستأنف نشاطه زعيماً لحزب (الاستقلال)، وهو الاسم الذي أعطي للحزب الوطني بعد أن تم حظر نشاطاته. في عام ١٩٣٧، سافر إلى فرنسا والمشرق العربي واتصل بزعمائه وبجامعة الدول العربية. عاد في عام ١٩٤٨ واستقر في طنجة موجهاً لحزب الاستقلال وكاتباً وصحافياً، وإلى هذه الفترة يرجع كتابه **النقد الذاتي**. وبعد اعتقال محمد الخامس، ومن مصر، أعلن في «نداء القاهرة»، النضال المسلح ضد الإدارة الفرنسية في المغرب، وقام بجولة في دول آسيا وأفريقيا والولايات المتحدة لشرح القضية المغربية ومسألة استعمار فرنسا للمغرب. وقام في الوقت نفسه بتنظيم (جيش التحرير)، وبالإشراف على تزويده بالسلاح وعلى المقاومة الداخلية.

وبعد إعلان الاستقلال لم يعد إلى المغرب مباشرة، بسبب معارضته لما تم في اجتماعات (إكس ليبان)، ولاتفاقية الاستقلال التي لم تعترف للمغرب بموريتانيا والصحراء، وتعرّض حزبه للانشقاق وكان الحكم من بعده من نصيب المنشقين، لكن الحزب استمر في الوجود والفعالية.

وفي عام ١٩٦٠ عيّنه محمد الخامس رئيساً للمجلس التأسيسي الذي لم ينجز مهمته، وفي عام ١٩٦٣ انتخب عضواً في مجلس النواب، وظل رئيساً لحزب الاستقلال حتى عام ١٩٦٧، وكان قد انتخب بعد الاستقلال عضواً مراسلاً في المجمع العلمي بدمشق وفي مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ألّف كتباً كثيرة منها: **النقد الذاتي، والحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ونداء القاهرة.**

وصعوداً للحركات الإسلامية أو ما يطلق عليها عبد الإله بلقزيز «الصحوة»، حيث انتشرت الأحزاب الإسلامية والجماعات المتعددة، وقامت حكومات على أساس الرؤية الإسلامية، وأصبحنا أمام خارطة متشعبة ومعقدة من الفعاليات الإسلامية التي تجاوزت في تكوينها وصيغها أطر الحركات الإسلامية.

ويرى غرايبة أنّ الخارطة الإسلامية الجديدة تقتضي إعادة النظر في بيئة العمل الإسلامي والتحول في استراتيجياتها وأدواتها إلى التركيز على المجتمعات بدلاً من الجماعات، والعمل على النهوض العام من خلال العمل الشبكي والتعاوني، لا العمل الهرمي الحركي «كان من أهم خصائص المشهد الجديد انتقال مسؤولية الجهود الإصلاحية من الرواد والحركات المنظمة إلى حالة مجتمعية تنهض بها شبكة من الحكومات والمؤسسات والجماعات والأفراد، ويقتضي هذا التحول وإعادة النظر والتفكير في مسارات العمل الإصلاحي لتناسب المشهد الجديد وأولويات احتياجاته وتحدياته وفرصه، فالركون إلى أفكار وأساليب ربما نجحت في الثمانينيات والسبعينيات أو كانت ضرورية أو ملائمة لا يعني أبداً صلاحيتها في العمل اليوم»(١٧).

ومما يرفد شروط وعوامل تغيير صيغة العمل الإسلامي الحركي جملةٌ من المتغيرات الحضارية والاجتماعية والاستراتيجية الجديدة (بالإضافة إلى التحول في طبيعة الخارطة الإسلامية)، أبرزها التحولات العالمية القائمة على أساس المعرفة والمعلوماتية والاتصال، والاتجاه نحو الخصخصة، وتراجع دور الحكومات والدول لصالح الشركات والمجتمعات والاقتصاد الخاص.

ربما ما يريد غرايبة قوله إنّ التحولات الجديدة تعيد إنتاج الصراع، بل طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية داخل الدول العربية، وتشكل الفضاء الجديد للعمل الإصلاحي العام، والعمل الإسلامي بصورة خاصة، وهو مجال مختلف في حيثياته وطبيعته عن المجال الذي قامت فيه الحركات الإسلامية خلال العقود السابقة.

ذلك أنّ الحركات الإسلامية قامت في الدفاع عن شمولية الإسلام ودوره

---

(١٧) غرايبة، المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

في المجتمع والحكم والهوية الإسلامية للمجتمعات. أما اليوم فإنّ التدين أصبح سمة طبيعية في المجتمعات العربية والمسلمة، بل ظهرت حركات متطرفة وعنيفة تستخدم السلاح باسم الدين، فيما تحولت اتجاهات الصراع وأدواته، فلم تعد السلطة السياسية التي كانت تسعى إليها الحركات الإسلامية بتلك السلطة المهيمنة النافذة، وأصبحت كثير من الأعمال والخدمات تقوم بها شركات وقطاع خاص[١٨].

٢ ـ في تشكّل «ثالوث» الإصلاح السياسي

الصورة الجديدة للصراع والمرحلة الحالية المطلوبة في الإصلاح السياسي تتمثل بمواجهة ما يطلق عليه غرايبة العولمة الليبرالية الاقتصادية وتحالف السلطات السياسية مع شركات الاستثمار التي باتت تمسك بإدارة الخدمات وموارد الدول والمجتمعات».

يقول غرايبة «إنّ مشكلات الفقر وغياب العدالة الاجتماعية ليست في الخصخصة تماماً، ولكنها في التحالف الذي ينشأ بين الحكومات والشركات ورجال الأعمال (تحالف المال والنفوذ) الذي يؤدي إلى منظومة برامج ودورات اقتصادية وتشريعات تذبح الفقراء وتستنزف المجتمعات لصالح فئة قليلة»[١٩].

هذا الصراع يتطلب إعادة الاعتبار للمجتمعات لتكون قادرة على مواجهة الفساد والدفاع عن مصالحها في مواجهة التحالف الاقتصادي السياسي المهيمن، ما يعني في المقابل ضرورة تقوية المجتمع المدني ليكون مؤهلاً وفاعلاً في الدفاع عن مصالح الناس[٢٠].

ويعوّل غرايبة على دور الطبقة الوسطى بصورة أساسية؛ إذ أدت المتغيرات الجديدة من التعليم والتطور في مجال الاتصالات والخدمات ومرحلة المعلوماتية والتطور الاقتصادي إلى نشوء طبقات وسطى واسعة وممتدة تؤهلها لتشكيل شبكة من البنى الأساسية للحكم والإدارة والتنظيم.

---

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧، ١٤، ٢١ و٤٩ ـ ٥٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٨.

لكن ما ينقص الطبقة الوسطى هو «إعادة تنظيم شبكية ومجتمعية (وليس منظماتية أو مؤسساتية أو حزبية)»[٢١].

أمّا تشديد غرايبة على نفي الصفة الحزبية والحركية المنظماتية عن المشروع الإصلاحي فهو للتنبيه على أن الدور القادم هو للمجتمعات نفسها، وليس للأحزاب والحركات السياسية. ويوضح غرايبة ذلك من خلال مثال رمزي (في مقالته «رواية للتقدم والإصلاح») أن رؤيته للإصلاح العام، والسياسي بصورة خاصة، تقوم على مثلث أضلاعه هي؛ الحكومات، الشركات، المجتمعات (المجتمع المدني). فأي مشروع إصلاحي في أبعاده الاقتصادية أو التنموية أو حتى السياسية لا بد أن يقوم على شراكة متكافئة وتوزيع أدوار منظَّم بين الأضلاع الثلاثة[٢٢].

٣ ـ تجديد العقد الاجتماعي وديمومة الإصلاح

«الديمقراطية» في العالم الثالث، كما يرى غرايبة، لا تزال فوقية تتدافع حولها النخب السياسية، وليست عقداً اجتماعياً يقوم على مصالح والتزامات الحكومات والمجتمعات والمؤسسات، ما يجعلها خاضعة لمصالح النخب السياسية. وتكمن الأزمة بين المجتمعات والسلطة في أنّ «الحكومات والنخب ما زالت تتجاهل دور المجتمعات الأهلية والطبقة الوسطى»[٢٣].

ويمضي غرايبة في تحديد مفهوم الإصلاح السياسي واستراتيجيته إلى القول: «حتى تترسخ الديمقراطية والإصلاحات المرغوب بها فإنها تحتاج أن ترتبط بها مصالح الناس واحتياجاتهم وحقوقهم الأساسية»[٢٤].

بيت القصيد في هذه المقاربة للإصلاح السياسي أنّها تحمل في ثناياها مفهوماً جديداً يبتعد عن المشروع التقليدي للحركات الإسلامية المتمثل بإقامة حكومة إسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحدود. فهو يبحر بعيداً في تصوره للإصلاح من خلال أسئلة وإشكاليات جديدة تتعلق بما يطلق عليه «الديمقراطية الاجتماعية» التي يعني بها «تمكين المجتمعات من تنظيم نفسها

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٢٢) انظر: إبراهيم غرايبة، «رواية للتقدم والإصلاح،» الغد، ٨/ ١/ ٢٠٠٨.
(٢٣) انظر: غرايبة، الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية، ص ٤٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وإدارة مواردها وحقوقها واحتياجاتها الأساسية والقدرة على التأثير والمشاركة في الحكم على النحو الذي يوسّع خياراتها السياسية»[٢٥]، هذا التصور يفضي إلى ضرورة «الشراكة» الشراكة بين المجتمعات والسلطة في إدارة الاحتياجات والخدمات.

الفكرة المحورية، لدى غرايبة، أنّ الإصلاح السياسي يدور اليوم حول تطوير قدرات المجتمعات في تنظيم نفسها والوصول إلى احتياجاتها والنهوض والتنمية في ظل تراجع دور الحكومات. وتلك هي القضية الرئيسة في الصراع السياسي اليوم الذي يلخصه بعنوان «مجتمعات في مواجهة السلطات والشركات»[٢٦].

في السياق ذاته، يصبح مفهوم الدولة الإسلامية نفسه موضع تساؤل، إذ يرى أن الدول الإسلامية قائمة بالفعل اليوم والحديث عن العمل لإقامتها هو سعي لتحقيق ما هو محقق! «الدول الإسلامية القائمة اليوم تطبق الشريعة الإسلامية، بمعنى اعتبارها مصدراً للتشريع وانسجام الأحكام معها، إلا في حالات تقلّ أو تزيد من بلد إلى آخر، ولا ينفي عن دولة صفة الإسلام إن لم يطبق القائمون عليها أو حكامها بعض أحكام الشريعة الإسلامية.. ولم يحدث أن طبقت الشريعة الإسلامية على نحو تامّ وكامل في التاريخ والجغرافيا منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)»[٢٧].

يصل غرايبة إلى أنّ النظام الإسلامي ليس أحكاماً جاهزة للتطبيق، ولكنه قواعد عامة ومقاصد كلية وأهداف وغايات وفلسفة يسعى المسلمون إلى تطبيقها، فيما المعيار الرئيس في تطبيق الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى اعتبار الإسلام مصدراً أساسياً للتشريع هو العدل والصلاح، كما يعرّف ابن قيم الجوزية السياسة الشرعية.

ومن هذا الإدراك ينطلق إلى أن الإصلاح السياسي المطلوب في المنظور الإسلامي هو تحقيق مصالح الناس وخدماتهم والتنمية والنهضة أو إقامة «الدولة الصالحة» وهو مصطلح يعتبره أدق من مصطلح «الدولة الإسلامية»[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٧.

٤ ـ الإسلام والعامل الثقافي في الإصلاح السياسي

ربما السؤال الرئيس الذي يطرحه هذا التصور لمفهوم الإصلاح السياسي واستراتيجياته؛ هو: أين دور الإسلام؟ وما هي وظيفته؟

يبدو من خلال استنطاق رؤية غرايبة أنّ الإسلام هو مكون رئيس وحيوي في العامل الثقافي الذي يعتبره محركاً لعملية الإصلاح والتنمية. ويستند غرايبة إلى رؤية المفكر الفرنسي آلان بيرفت «ما تغفله ماديتنا الساذجة» إذ يرى « أنّ النظر إلى الاقتصاد على أنه رأس مال ويد عاملة وعلاقات إنتاج ينطوي على سذاجة وجهل؛ فقد تأكد أنّ السمات اللامادية، كالدين والدوافع المعنوية والأخلاق والثقافة، تُعدِّل من سلوك الشعوب وتحوِّر مسار أكثر المجالات مادية كالاستثمار والإنتاج»[٢٩].

تُظهر الرؤية السابقة تأثر غرايبة بالإصلاحية الأولى وانطلاقها من قاعدة «الإصلاح الديني»، وكذلك بمالك بن نبي ودور الفكرة الدينية باعتبارها العامل الموضوعي والمحرِّك الذي يمكن أن يخلق التفاعل بين الإنسان والوقت والتراب[٣٠].

وإذا كان غرايبة لا يغرق في مشروع الإصلاح الديني، في سياقه النظري التأسيسي المتعلق ببناء المعرفة الدينية، إلّا أنه يركز على الجانب السلوكي والممارسة العملية الخاصة بمفهوم «التدين» واتجاهاته، أو بعبارة أخرى، «الوظيفة الاجتماعية» للدين.

ذلك أنّ ثمة رابطاً بين التدين وحالة المجتمعات والثقافة السائدة. فهو يرى أنّ التدين الحالي لا يعكس فهماً متقدماً للإسلام ودوره المطلوب في الإصلاح والتنمية والنهضة، بقدر ما يعكس حالة التخلف والتعلق بالشكليات لدى المجتمعات المسلمة اليوم! «كلما رأيتُ جموع المقبلين على المساجد والمحاضرات وفضائيات الدعوة والإسلام أتساءل عن أثر هذا الإقبال على حياة الناس وأعمالهم إيجاباً وسلباً، ولكني أخشى أنّ كثيراً منها ليست أكثر من الهروب من الحلول القاسية المملة، ولكنها الحلول الوحيدة (للأسف الشديد) للتعلم والتنمية، والشفاء أيضاً، وهذا الشعور بالرضا الذي يحلّ

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٣٠) حوار خاص مع إبراهيم غرايبة.

عليهم بعد موعظة أو برنامج تلفزيوني لا تمنحهم سوى النشوة الزائفة ونسيان حقيقة أن العلم والعمل ليسا ممتعين وليسا مخدِّرات ولا نرجيلة»[٣١].

وفقاً لهذه الرؤية؛ تتبدّى لغرايبة عللٌ عديدة في «التدين السائد» وخلل صارخ في الوظيفة الاجتماعية للدين، بل يرى أنّ التدين «تحول إلى مشكلة بحد ذاته»[٣٢].

في المقابل، فإنّ التدين الحقيقي هو الذي يساعد على تحسين حياة الأفراد وتنمية الموارد والتقدم العلمي والاقتصادي «ولا حاجة إلى تمتمات الناس وبكائهم وذكرهم وعبادتهم إن لم يجعلوا حياتهم نفعاً لهم وللناس..»[٣٣].

وفي السياق ذاته، فإنّ التدين الإيجابي النافع هو الذي يعزز ويبث الثقافة المدنية «يجب أن يكون التدين أيضاً سلوكاً مدينياً، وهنا تكمن المشكلة الكبرى عندما يتسرّب التريّف والرعي والتصحر إلى التديّن فيكون ذلك مثل صبّ الزيت على النار»[٣٤].

---

(٣١) انظر: إبراهيم غرايبة، «ما بين الدين والتدين،» الغد، ٢٠٠٨/٦/١٠.
(٣٢) انظر: إبراهيم غرايبة، «في الوظيفة الاجتماعية للدين،» الغد، ٢٠٠٨/٦/٩.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) إبراهيم غرايبة، «علل التدين،» الغد، ٢٠٠٨/٦/١٢.

خلاصات واستنتاجات
في روافد «المقاربة الثقافية»

تبدو أغلب روافد المقاربة الثقافية في الإصلاح السياسي متشابهة في مفاهيم وقضايا معينة. فجميع هذه الروافد تعتبر أنّ الأزمة الثقافية (بعناصرها المختلفة؛ اجتماعياً، وفكرياً، ومعرفياً، ودينياً) هي أساس المشكلة وحجر الرحى في مشروع الإصلاح المنشود، بينما لا تعدو الظاهرة السياسية أن تكون تابعة للظاهرة الثقافية، سواء في المشكل أو الحل. لكن تختلف «المداخل» الثقافية في تحديد مدخلات وأوليات الإصلاح الثقافي والموقف من العمل السياسي والأوضاع القائمة، وكذلك في الاعتراضات التي وجهت ضدها.

وعلى هذا الاعتبار جرى تأسيس روافد مقاربة الإصلاح الثقافي على أهمية العمل الثقافي وأولويته، إذ يتمثل التحدي الرئيس لهذا الاتجاه بالتخلف بمستوياته المختلفة أو بضرورة الإصلاح الديني أو ردم الفجوة الحضارية مع استحقاقات العصر، أو مواجهة ضعف المناخ العلمي والتعليمي والمعاهد الفكرية والثقافية.

أولاً: العمل السياسي بين السلبية والعداء

بالرغم من اتفاق أصحاب المقاربة الثقافية على ثانوية الإصلاح السياسي، إلّا أنهم يختلفون في الموقف منه؛ منهم من يعادي العمل السياسي ويعلن الابتعاد عنه (محمد عبده)، ومن يدين العمل السياسي ويعتبره تحايلاً على المشروع الإصلاحي (مالك بن نبي)، ومن يرى قصوره وعدم كفايته مقارنة بالمجال الفكري الذي يشكل المحور الرئيس لمشروع الإصلاح (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، أو من يقول بعدم كفاية العمل السياسي

أو خطأ تركيز الحركات الإسلامية عليه (تجربة الإسلاميين التقدميين في تونس، إبراهيم غرايبة).

وبمقدار الاختلاف في رؤية العمل السياسي تختلف روافد المقاربة الثقافية، أيضاً، في الموقف من الأوضاع السياسية القائمة، بين من يسعى إلى استغلالها واستثمارها ـ على الرغم من رفض مشروعيتها ـ في سبيل تعجيل مشروع الإصلاح السياسي، ومن يرى أهمية «تحييد العامل السياسي» وتقليل مضارّه على الإصلاح الثقافي بعيد المدى، ومن يذهب إلى ضرورة مصاحبة الجهاد الثقافي (مع الإقرار بأوليته) عمل سياسي يصب في الاتجاه نفسه، لكن بشرط ألّا يتغوّل الأخير على الأول.

ثانياً: «وحدة المشكلة» مقابل «تعددية العلاجات»

تختلف، أيضاً، روافد المقاربة الثقافية في تحديد مداخل الإصلاح الثقافي وأولياته على الرغم من اتفاقها على أولية المسألة الثقافية. فهنالك مداخل تمنح الإصلاح الديني الأولية، ومقاربات تهب الأولية للإصلاح الاجتماعي، وأخرى للشروط الحضارية العامة، وبعضها للإصلاح الفكري، وهنالك من يضع الجانب الثقافي في شراكة مع جوانب الإصلاح الأخرى.

ويبدو أن تعدد مداخل وروافد المقاربة الثقافية يعود إلى عاملين رئيسين؛ الأول الخلفية المعرفية والفكرية لرواد كل مدخل والتجربة الذاتية، وكذلك الشروط التاريخية التي ولدت من رحمها هذه المقاربة.

ـ فمحمد عبده، على سبيل المثال، من خلفية دينية، ركز على الإصلاح الديني، كما هي حال ابن باديس وعلّال الفاسي والطاهر بن عاشور، واتخذ موقفاً سلبياً ليس عدائياً مباشراً من السياسة لخبرته الذاتية مع الثورة العرابية. في حين تزحزح موقف تلميذه رشيد رضا عن منهج هذه المدرسة الإصلاحية، بخاصة من العمل السياسي، بعد أن تغيرت الظروف التاريخية وبدأت الاتجاهات العلمانية بالبروز والدولة العثمانية بالتفكك، فأعاد المشروعية للعمل السياسي، وحاول التغطية على موقف أستاذه وموقفه السابق من هذا العمل.

ـ في المقابل، فإنّ مالك بن نبي تأثر بتجربته الخاصة في الهجرة إلى فرنسا، وملامسته الفجوة الحضارية والثقافية، كما تأثر بدراسته العلوم

الهندسية، بالإضافة إلى اطلاعه على الأدبيات الغربية في كثير من المجالات. ويبرز الفارق بين الاستعمار الفرنسي (للجزائر) والاستعمار البريطاني لمصر، أحد العوامل المفسرة للموقف الحادّ لبن نبي من الاستعمار مقارنة بموقف محمد عبده الأكثر مهادنة أو تورية.

ـ مقاربة جودت سعيد التي أكدت أهمية «الخيار السلمي» في الإصلاح، كانت تحت تأثير المواجهات المسلحة بين الإسلاميين في مصر والحكم الناصري، ولاحقاً بين الإسلاميين السوريين والحكم، بالإضافة إلى الثورة الإيرانية التي اعتبرها سعيد «ثورة سلمية».

ـ تأثّرت مقاربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي باعتبارين رئيسين، كذلك، أولهما الخلفية الأكاديمية والفكرية والفقهية لرواد المعهد، فكان التركيز على الشق الأكاديمي والفكري، وكذلك نبوع هذه التجربة في الغرب وفي المعاهد العلمية تحديداً، ما جعل الاهتمام كبيراً برأب الفجوة المعرفية وتجديد الفكر والمعرفة الإسلامية في حقول معرفية متعددة، بخاصة الإنسانية والتربوية والدينية.

ـ تأثّرت مقاربة «الإسلاميين المستنكفين» (الإسلاميين التقدميين، إبراهيم غرايبة) بالتجربة الداخلية للحركات الإسلامية واحتوت على شق نقدي لهذه الحركات ومشروعها الإصلاحي الذي تغوّل عليه الجانب السياسي.

ثالثاً: من الإصلاحيون؟ وما «أسلحتهم»؟

تنعكس المقاربة الثقافية، في تجلياتها الأخرى، على أدوات التغيير ومراحله، ففي الوقت الذي تركز فيه المقاربات السياسية على العمل الحزبي أو العمل السياسي أو النقابي أو الجهاد المسلح في مواجهة الاحتلال، تركز المقاربات الثقافية على المجهود الفكري والمعرفي، وتكون محاضن التغيير الثقافي هي الأسرة والمدرسة أو المعمل أو المسجد والجامعة، بحسب التخصص أو الكتاب الأكاديمي والمحاضرة العلمية.

أما حَمَلة مشروع الإصلاح (أي الإصلاحيون) فهم وفقاً لمداخل المقاربة الثقافية؛ إما الطليعة المستنيرة أو الجماعة العلمية أو أساتذة المدارس والجامعات أو الفرد الفاعل المؤثر المنتج.

رابعاً: في النقد الموجه إلى المقاربة الثقافية

لم تسلم المقاربة الثقافية بروافدها كافةً من سهام النقد، بخاصة من قبل دعاة المقاربة السياسية، فمن إدانة رواد هذه المقاربة (ما سمي بالإصلاحية الأولى) واتهامهم بمهادنة الاحتلال والاستلاب للحضارة الغربية (محمد عبده، رشيد رضا) إلى النخبوية والانعزال عن الشارع (مالك بن نبي، جودت سعيد وتجربة الإسلاميين التقدميين في تونس)، أو تجاهل الإكراهات الواقعية والشروط السياسية لنجاح المشروع التعليمي والتربوي والفكري (محمد عبده، مالك بن نبي، جودت سعيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، أو الترف الفكري وخشية الاشتباك مع استحقاقات الإصلاح السياسي الواقعي والسلبية في مواجهة الواقع السياسي القائم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

بقيت ملحوظة رئيسة، قبل مغادرة المقاربة الثقافية، تتمثل في أنّ مناقشة المقاربة السياسية بأبعادها المختلفة وعناصرها المتعددة تسمح بدرجة أكبر في تعريف مدارات المقارنة وكشف الوجه الآخر للإصلاح السياسي الإسلامي الذي اعتبر المسألة السياسية حجر الرحى في الإصلاح، ومن ثمّ اختلفت لديه الأولويات والإشكاليات وأدوات التغيير ومراحله.